الشِّفاهِيَّةُ والمَكْتُوبُ في الإِسلامِ المُبْكِرِ



غريغور شولر

ترجمه عن الإنكليزية

د. عبد الجبار ناجي



الشّفاهيّة والمكتوب

في الإسلام المُبَكِّر

تأليف
غريغور شولر

ترجمه عن الإنكليزية
عبد الجبار ناجي

الشّفاهيّة والمكتوب

في الإسلام المُبَكِّر

THE ORAL AND THE WRITTEN IN EARLY ISLAM

تأليف: غريغور شولر

ترجمه عن الإنكليزية: هشام شاميه

التقويم اللغوي: محمد وليد فليون

تصميم الكتاب وغلافه

علي الحسناوي

الناشر :المركز الأكاديمي للأبحاث

العراق ـ تورنتو ـ كندا

The Academic Center for Research

TORONTO -CANADA

موثق بدار الكتب والوثائق الكندية

Library and Archives Canada

ISBN 9781927946831

http: / /www.acadcr.com

Email: info@acadcr.com

nasseralkab@gmail.com

بيروت ـ الطبعة الأولى 2020

توزيع : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر : بيروت ـ لبنان2047-7611

الجناح ـ شارع زاهية سلمان ـ مبنى مجموعة تحسين الخياط

Fax: +961-1-830609

Tel:+961-1-830608

tradebooks@all-prints.com

Website:www.all-prints.com

شكر وتقدير

يشكر المركز الأكاديمي للأبحاث الأستاذ هشام شامية لتدقيقه الترجمة ومراجعتها وإكمال النواقص فيها

المركز الأكاديمي للأبحاث

تقديمُ الدِّكتور عبد الجَّبار ناجي

مضى علينا أكثرُ من ثلاثةِ عقودٍ في تدريسِ موضوعِ مَنهجِ البحثِ التّاريخيّ، أو مَناهج العلماءِ المُسلِمين، أو ما تسميه بعضُ المَعاهدِ العلميّة بالمنهج العلمي في البحث التّاريخيّ، ونحنُ نواجهُ مسألةً شائكةً وعويصةً ما زلنا نواجهُها حتّى زمانِنا هذا. ويُمكِنُنا إجمالها بهيْأة تساؤُلاتٍ: ما هو الحجمُ الموثوقُ حقّا من تاريخِنا في صدرِ الإسلام، بضمنِها السّير والرّاشديّين والأمويّين، الذي يُمكِنُنا أن نصِفَه بالموضوعيّة والصّدقيّة في مُؤلّفاتِنا التّاريخيّة والحديثة التي نميّزُها بالرّواية المكتوبة ؟ وقد انبثقَ هذا التّساؤُل نتيجةً للحالة التي يمرُّ بها البحثُ العلميُّ الذي تركّزَت أسسُه منذُ عصرِ النّهضة الأوربيّة، أو الذي بانَت ملامحُه إبَّانَ النّهضة العربيّة الإسلاميّة لكنَّها، مع الأسف، باءَت بالفشلِ بسببِ هيمنةِ العقليّةِ السّلفيَّة ومَنهجِ المُحدّثين الذي كانَ مُعرقِلاً لكلِّ ما هوعقلانيٌّ وتحليليٌّ. فنحنُ منذُ مطلَعِ القرنِ العشرين تتوزَّعُنا فكريّاً ومَنهجيّاً ثلاثُ وجهاتِ نظر:

أ- الأولى؛ لعلَّنا نصفُها بالمُتطرِّفة بل المُتطرِّفة جدّاً، تلك التي تُؤمِنُ أنَّ تاريخَنا كلُّه مُزيَفٌ، اعتمدَ فيه كُتَّابُه على روايةٍ أحاديَّةٍ تمالئُ السُّلطة المُهيمِنة التي كانَت بجهدٍ ومُثابَرةٍ تشتري الأقلامَ، وإن كانَت مبانيها الأصليَّة تنطقُ بالعلميّة والموضوعيّة كالحالةِ في روايةِ ابن إسحق في المغازي والسّيرة ولاسيَّما بعدَ أن استحوذَ على روايتِها زيادُ البكائيّ

وباعَها إلى ابن هشام؛ وحالة أبي مُخنف الكوفيّ الذي كانَ من المُفترَضِ أن يكونَ موالياً لآلِ البيتِ الأطهار لكنَّ أبا جعفرٍ اشتراه، واشترى ابنُ الكلبيّ مقتلَ الإمام الحسين عليه السَّلام بثمنٍ بَخسٍ لكي يعيدَ بناءه على غيرِ مَنهجيّة أبي مخنف، وأخيراً بِيعَت من ابن الكلبيّ إلى الطّبريّ الذي أعادَ مبانيها بما يلائمُ مصلحةَ البيتِ العباسيّ مُموّليه ودافعي أرزاقِه، فجاءَ روايةً مُشوِّهة مُضرَّة للثورة الحسينيّة ومُشوِّهة لأهدافِها الإصلاحيّة التي سعى البيت النّبويّ وآل البيتِ على تحقيقه لصالح المُسلِمين عموماً. كذلكَ الحالُ في شراءِ قلمِ ابنِ سعدٍ والبلاذُريّ والبخاريّ وجميعِ من نُطلِقُ عليه خطأً جيلَ الروَّاد. هؤلاء الذين كتبوا روايةً مكتوبةً مُعتمِدينَ على رواياتٍ شفويّةٍ ضمنَ سلاسلٍ طويلةٍ من الأسانيد لرواةٍ أكثرُهم مَغمورونَ أميّونَ في القراءة والكتابة كراوية سيفٍ بنِ عمر رجل من بني أسد؟!، وكثير منهم قد باعَ روايتَه المُحرَّفةَ والمزوَّرةَ مُقابِلَ ثمن بخسٍ. وأخيراً صارَت لروايةِ هؤلاءِ الذينَ باعوا شرفَ الكتابةِ إلى العتاةِ المُتسلِّطينَ كتباً يَعتمِدُ عليها القاصي والدّاني على الرَّغم من فشلِها بأن تتمتَّعَ بأبسطِ أنواع العدالة العلميّة والمِصداقيّة.

ب- وجهة نظرٍ أقلّ تطرُّفاً أو في أحيانٍ تحتلُّ مركزاً وسطاً في عرضِ المعلومات عن فترة صدر الإسلام، مُتمثّلة بالمُستشرِقين. حقيقة أنَّ المُستشرِقين منذُ جيلِ جولدتسيهر وشاخت وكيتاني ولامانس وشبنجلر وفايل (أوفيل)، وبصورةٍ عامّة جيل المُستشرِقين الألمان الأوائل، كانوا الروّادَ الفعليّين في تحليل الرّوايات التّاريخيّة والحديثيّة لكنَّهم مع المُستشرِقين المُحدثين نظير بيترسن ومادولنك وروبنسون ودونر وشولر فهؤلاء قد سيطرَ على عقلّيتهم وهم العلماءُ المُسلِمين الروّاد؛ فصارَت معلوماتِ الطّبريّ في التّاريخ والتّفسير والرّوايات الحديثيّة لكتب الصّحاح هي التي يردِّدونَ أخبارَها ويعتمدونَها بالدَّرجة الأساس،

ويغضُّونَ الطَّرفَ عن التّواريخ الأخرى الّتي لا تتّفقُ معَ هؤلاء الرّوّاد !.

ج- وهناك الطّرف المهمّ الذي يُمكِنُنا اعتباره امتداداً سلفيّاً وفكريّاً للروّاد أنصار السّلطة السياسيّة. وهذا الطرف يتمثّل بالكثير من الدّراسات العربيّة والإسلاميّة الحديثة ومن الرّسائل الجامعيّة وغيرها من المقالات والبحوث التي لا تعدو أكثر من تكرار، وفي كثير من الأحايين، تكرارٌ مشوَّه وأكثر مُمالاة للسّلطة بدوافعَ مذهبيّة وطائفيّة وسلفيّة، وربَّما يبلغُ تطرُّفهم إلى حدّ أبعد بكثير في تغييب الآخر وقمعه وتصليبه، تماما كما كانَ البربهاريّ يفعل بضحاياه الذين ينوون زيارة قبر الإمام الحسين عليه السّلام. فمن أجل إظهار قدسيّة رواية البخاريّ أو الطّبريّ أو غيرهما كثر ورواية أهل الحديث بينَ العامّة صوّرَ هؤلاء لأتباعهم أنَّ السّنة أفضلُ من القرآن الكريم، لأنَّ القرآنَ في نظرهم هو بحاجةٍ ماسّة للحديث، وفي ذات الوقتِ أنَّ السّنة مُستقلّة غير محتاجة للقرآن، فقد قالَ البربهاريّ السيِّئ الصّيت في مقتهِ لآل البيتِ الأطهارِ "إنَّ القرآنَ أحوجُ إلى السّنّة من السّنة إلى القرآن". مع أنَّ هذه الدعوى ينقضُها العقلُ والنّقلُ، فحُجيّة السّنة كما قالَ الإمام الشّاطبي تأتي في الدّرجة الثانية بعد القرآنِ الكريمِ، فالكتابُ مقطوعٌ بثبوتِه إجمالاً وتفصيلاً لوصوله إلينا بالتّواتُر، ولم تختلف الأمّة بجميع طوائفها عليه، بينَما السّنّة مقطوع بثبوتها إجمالاً، ولكنَّها مظنونة الثّبوت تفصيلاً لأنّ مُعظَم الرّوايات أُحادية، والآحادُ ظنّي الثّبوت. كما أنَّ حُجيّة السّنَّة تنبعُ أساساً من أمرِ الله لرسوله [يُنظَر الخطيب البغداديّ في كتابيه تقيّد العلم، والخطيب البغداديّ «الكفاية في علم الرّواية» ص 18].

فهؤلاء الباحثون المُنضَوون تحت خيمة الأسانيد المُختلقة في أغلبيتها لكونِها تتمحوَر حولَ راية مثل عروة بن الزُّبير أو تلميذه الزهريّ لم يجازفوا حتّى بالتّساؤل عن الإشكاليّة العويصة والكبيرة التي نواجهُها

الآن، نحن طلبة البحث، في الفترة التي تحرَّرَ فيها الفكرُ والقلمُ من نظريّة التّغييب والانتحال والتزييف ألا وهي الرّوايات الأمويّة والعباسيّة المُزيّفة والخاضعة لميلِهم وأهوائِهم وغطرستهم التي هيأت الهيكليّة العامة والخاصّة لتاريخ أمّتِنا. وكذلك ليراجعوا في كتبِهم عن منهجِ البحثِ التّاريخيّ مجموعةً من مُؤلّفات التّاريخ والأدب والمعرفة الشّيعيّة والمسيحيّة الوسيطة والبوذيّة والهندوسيّة والزّرادشتيّة وما تحتويه من معلوماتٍ قد تخالِف المباني التّاريخيّة التي نزوّدُ بها الطلبة وهي مُحرَّفة وغير واقعيّة كما أشرنا توّاً. إنّها إشكاليّةُ تحليل الرّوايات التّاريخيّة الإسلاميّة – موضوع الكتاب الذي نضعُ ترجمته بينَ يدي القارئ – وواقعها ومدى الوثوق بها، وفيما إذا كانَت موثوقةً أو مُزوَّرةً أو غيرَ حقيقةٍ لمجرَّد أن رواها الرَّاوية الفلاني أو أيّ راوية مغمور وحتّى غير المغمور ! وإن كانَ ابن شهاب الزَّهريّ المشهور والذي يدين له تاريخ السّيرة النبويّة والمغازي والخلفاء الراشدون والأمويَون بالكثير من معلوماته، وهم الذين كانوا يعتمدونَ عليه وعلى عروة بن الزّبير باعتبارِهما الأعضاءَ الفاعلينَ جدّاً في اللّجنة العلميّة والثقافيّة التي شكّلها معاوية لُمحاربة الرّواية المُخالفة لحكمه وحكم آل أميّة ومن سبقَهم، وبشكلٍ أدقّ لُمحارَبة وتغييب الرّواية التي تمتدحُ أو تبيّنُ فضائل الإمام عليّ وفضائل آل بيته الأطهار عليهم السّلام. فقد نُقِلَ عن ابن أبي الحديد المُعتزليّ رواية أخذها من كتاب المدائنيّ الضائع وهو كتاب الأحداث أنَّ معاوية كتب إلى عماله في الأمصار الإسلاميّة " أنَّ الحديث في عثمان قد كثُرَ وفشا في كلّ مصرَ وفي كلّ وجِه وناحيةٍ [طبعا يقصد هنا معاوية أنّ عمليّة تزوير وتزييف الرّوايات لمصلحة الخليفة عثمان قد انتشرت في عموم الأمصار الإسلاميّة] فإذا جاءكم كتابي هذا فادعوا الناس إلى الرّواية في فضائل الصّحابة والخلفاء الأولين ولا تتركوا خبراً يرويه أحدٌ من المسلمين في أبي تراب [وهنا يقصد معاوية الإمام عليّ عليه السّلام] إلّا وأتوني بمُناقِض له في الصحابة مفتعلة لأنَّ هذا أحبُّ إليّ

وأقرُّ لعيني وأدحضُ لحجّة أبي تراب وشيعته وأشدُّ إليهم في مَناقبِ عثمان وفضله. فقُرِئَت كتبُه على النّاس فرُويَت أخبارٌ كثيرةٌ في مَناقبِ الصَّحابة مُفتعلَة لا حقيقةَ فيها"، يُنظَر شرح نهج البلاغة مجلد 3جزء 11 ص15–16. وفي رواية لابن أبي حاتم الرّازيّ والذّهبيّ أنّ عمر بن عبد العزيز كتبَ كتاباً إلى عمّاله في الأمصار نصّه "عليكم بابن شهاب هذا، فإنَّكم والله لا تلقَون أحداً أعلمُ بسنّةٍ ماضية منه"، يُنظَر الجرح والتّعديل، بيروت 1952 جزء 8 ص72؛ الذّهبيّ؛ سِير أعلام النبلاء، جزء 5، ص 326–50. وذُكِرَ أنَّ خالد القسريّ، عامل الأمويّين على العراق، طلبَ من الزهري أن يكتبَ مرويّاته عن السّيرة النّبوية، فسألَ الزّهري خالداً " أأكتبُ، أو أأقولُ رواية عليّ بن أبي طالب ؟ فأجابَ خالد " كلا إلّا أن تراه في قعر الجحيم". وتنقطعُ هنا هذه الرّواية من دون أن نعرف هل قام الزَّهري بهذه المهمّة في التّزوير والتّغييب أم لا، وأحسبه أنّه قد نفّذَ أوامرَ الحاكم الأمويّ. فكم يا ترى ثقتنا بما ألّف في الصّحابة وفي عثمان بالذّات ولاسيّما في تبيان فضائلهم، أعتقدُ أنَّنا نقفُ في الجانب السّلبيّ فهناك الكثير والكثير جدا ممّا وضعه الرواة بخصوص الخلفاء الرّاشدين، فيما عدا أبي تراب طبعاً، لا يرقى إلى مستوى الموثوقيّة والعدالة والصدقيّة. فعلينا أن نحذرَ ونشكَّ في رواياتِ عروة بن الزّبير وتلميذه الزّهريّ ورواة غيرهم؛ وإن كانَ شرحبيل بن سعد أبو سعد الخطميّ المدني مولى الأنصار (المتوفَّى سنة 123هـ/ 741م) صاحب كتاب المغازي والسّير، إذ أجمعَ كثيرٌ من علماء رجال الحديث من أهل السنّة بأنَّه كانَ ضعيفاً ومطعوناً في رواياته فقد سُئلَ سُفْيَان الثوريّ عن روايته فقالَ: لم يكن أحد بالمدينة أعلمُ بالبدريّين منه، وإصابته حاجة، فكانوا يخافون إذا جاءَ إلى الرّجل يطلبُ منه الشّيء فلم يعطِه، إن يقول: لم يشهد أبوك بدراً، وبقيَ إلى آخر الزّمان حتى اختلط، واحتاجَ حاجةً شديدة، وله أحاديثُ لكن لا يحتجُّ بها؛ وقال أَبُو أَحْمَد بْن عدي: له أحاديثُ وليسَت بالكثيرة،

وفي عامّة ما يرويه إنكارٌ، على أنَّه قد حدَّث عنه جماعةً من أهل المدينة من أئمتهم وغيرهم إلا مَالِك بْن أنس، فإنَّه كره الرّواية عنه. وسُئل مُحمَّد بن إسحَق عن شرحبيل بن سعد فقال: نحن لا نروي عنه شَيئًا وقالَ إبراهيم بن المُنذر عن مُحمَّد بن طلحة بن الطّويل قال: ولم يكن بالمدينة أعلمُ بالمغازي منه قال: كان شُرَحْبيل أبو سعد عالماً بالمغازي فاتّهموه أنّه يدخل فيهم من لم يشهد بدراً وفيمن قُتِلَ يوم أُحُد ومن لم يكن منهم، وقد احتاج فسقط عندَ الناس. فحينما نطبق علم الجرح والتعديل على هذا الراوية المتوفَّى في تاريخ مبكر سنة 123هـ كم لنا في الواقع لأن نصدق في القوائم التي رواها عن المهاجرين إلى الحبشة ومن هم الذين استشهدوا في المعارك والمغازي الأولى، وفيما إذا كان هذا وأقصد شرحبيل بن سعد قد أغراه معاوية أو ابنه أو مروان بن الحكم أو أي من الأمويّين ليسجل اسمه بينَ قوائم المسلمين الأوائل وممّن كانَ من كتبة الوحي أو ممَّن قد استشهد في معركة بدر من المُسلمين وهو في الأصل من كفّار مكّة، لاسيما ونحن نقرأ السّيرة والمغازي في فترة قد أصبحَ فيه لنظريّة الأسبقيّة في الإسلام تؤدّي دوراً فعّالاً سياسيّاً ودينيّاً واجتماعيّاً ؟ كم لنا أن نصدّقَ في روايته وهو الذي اختلَّ عقله في أواخر أيامه أو في حياته العاديّة فصارَ همّه الوحيد والرّئيس البحث عن الدّرهم والدّينار !!. كذلك كيفَ لنا أن نصدّقَ كلام سيف بن عمر في كتابه (الفتوح الكبير والردة) حينَ نجدُه يعتمدُ على رواية رجل من بني أسد. أو شيخ من بني أسد وما إلى ذلك من رواةٍ مجهولين مغمورين لا يعرفونَ حتى القراءة والكتابة.

والواقع إنَّ هذا الكتاب المَنهجي الذي أترجِمه للقارئ وأرجو من الله العلي القدير أن أكونَ قد وفقت في ترجَمتي وفي تعقيباتي، هو من تأليف البروفسور فريد أم دونر الذي كان عنوانُه في الأصل "روايات السّرد التّاريخيّ للأصول الإسلاميّة: بدايات الكتابة التّاريخيّة الإسلاميّة" قد

حفزَني على أن أعيدَ الرّأي مرة أخرى منذ أن حرّرت كتابي "مؤرّخي البصرة حتّى القرن الرابع الهجريّ"، وكتابي الآخر "نقد الرّواية التّاريخية: عصر الرسالة أنموذجاً" أن أتجرَّدَ للعمل على ضرورة تشخيص الرّوايات المُزيّفة الكثيرة جداً التي امتلأُ منها كتابُ تاريخ الطّبريّ نظير اعتماده بشكٍ مُلفّت للأنظار على رواية سيف بن عمر الأسيدي أحد أركان الرّواة المُزوِّرين والمُحرّفِين بلْهُ إنّه الكاذب الزّنديق بحسب رأي ابن حِبَّان البُستي في كتابه "المجروحين" وأبي نعيم الأصبهاني في كتابه "الضّعفاء" يُنظَر البُستي، جزء 1، ص.345؛ أبو نعيم جزء 1، ص.91. وإن كانَ بعضُ هؤلاء العلماء، علماء تجريح الرّجال، قد جعلوه كاذباً وزنديقاً بل ومن الوضّاعين في الحديث الشّريف لكنّه مع ذلك عندَ هذا البعض خبيرٌ في نقل الأخبار، كيفَ يحدثُ هذا، الله أعلم ؟!. فالطّبري قد اعتمدَ اعتماداً كبيراً وبشكلٍ مُطلَق على رواية سيف في كتابه "الفتوح الكبير والرّدّة"، فكانَت روايتُه عن فتوح خالد بن الوليد الذي كانَ هو ذلك الصّنديد الذي ليسَ يجاريه صنديداً آخرَ في مقارعته وحربه للإسلام ورسول الله صلّى الله عليه وآله وأنَّ دورَه غير المشرف في معركة أحد يُعدّ وصمة عار في تاريخِه وبقيَ على كفره وشركه إلى حين فتحِ مكة فيقال إنّه أسلم، وبعد ذلك ببضعة سنين من وضعه السّابق المُحارب ضدّ الإسلام قرّبه الخليفة الرّاشدي الأول وعمل على ترقيته إلى مرتبة لم ينلها أحدٌ مّمن ناضل منذ بدء الدَّعوة الإسلاميّة في مكّة فلقبه بلقب "سيف الإسلام" وسلّمه قيادة الجيوش العربيّة في ما عرّفها سيف بن عمر بحروب الرّدة والتي حاربَ فيها خالد المُسلمين من عشيرة مالك بن نويرة وكانوا مُسلِمين لكنهم لم يعترفوا بالخلافة التي أصرّوا على أن تكونَ للإمام علي عليه السَّلام، فذبحَهم الصّنديد سيف الإسلام ليتزوجَ بزوجة مالك بن نويرة التي وصفت بجمالها الذي أثارَ من شهوته، فذبحَهم عن بكرة أبيهم وهم يقولون "أشهدُ أن لا إله إلّا الله"، فكيفَ يحدثُ هذا؟، الله أعلم. وسيف

بن عمر راويته والطّبري هو من نقلَه عن سيف بن عمر ليسَ من كتابه الفتوح الذي كانَ مُتوافراً آنذاك ولكن من نسخة الرّاوية السّريّ بن يحيى، وهو أمرٌ محيّر. والأنكى من هذا إنَّ كتابَ سيف قد ظلّ متداولاً ومُعتبراً حتّى زمن ابن حبيش في أواخر القرن السّادس الهجريّ الذي كانَ قد وضعه أمامه عندَ تأليفه كتاب "غزوات ابن حبيش"، لكنّ الطبريّ الذي يسبقُ ابن حبيش بحوالي قرنَين ونصف، وكانَ أقرب إلى مؤلّفه سيف بن عمر، ومع ذلك فإنَّه كانَ لا يمتلكُ نسخة من كتابِ الفتوح الكبير، ولذلك اعتمدَ على رواية السّرّي بن يحيى الذي كانَ يمتلك نسخةً عن طريق شيخه شعيب بن إبراهيم التّميميّ الكوفيّ وعلى رواية راوية آخر هو عبيد الله بن سعد الزّهري الذي كانَ يمتلكُ نسخة برواية عمه يعقوب بن إبراهيم الزّهري، وكلاهما قد زوّدا الطبريّ بنسخة من كتاب الفتوح الكبير والردة. فكم يا ترى كان الطبري صادقا بل وأمينا في نقله عن هاتين الروايتين، الله أعلم. غير أنه في حالة واحدة بات مؤكدا لدينا عدم صدقيته في النقل والاقتباس، وهي: إنَّ ابن حبيش قد انفردَ في ذكر رواية عن الإمام عليّ عليه السّلام بالنسبة إلى فتوح خيبر وبلاد فارس وروايات عن دور الإمام عليّ لم يذكرها بل غيَّبها الطبريّ في تاريخه وفي اعتمادِه على روايتَين لكتاب سيف. فماذا يعني هذا، أإنه المقصود من ذلك حذف أو إخفاء أي معلومة تتعلّق بأمير المؤمنين علي بن أبي طالب؟! وقسّ على هذا أيّها القارئ اللّبيب بشأن مدى صدقيّة الطبريّ.

في كتاب شولر "الشّفاهيّة والمكتوب" تصوير واقعيّ لما ذهبنا إليه تواً، فالمُستشرِق يسردُ بأسلوبٍ علميّ ومنهجيّ كيفَ تحوّل الشّفاهيّ إلى مكتوبٍ، وعندَئذٍ بُنِي الكتاب المكتوب الذي هو أوثق قيمةً وموضوعاً من مُجرَّد الرّواية الشّفوية. أقولُ فلنجري تجربةً أخرى على هذه الرّواية، مُنطلِقين من المُعاصَرة إلى الزّمن الماضويّ لنرى هل بالفعل انتهى دورُ الشّفاهيّة في

تحرير الرّوايات بل المعلومات؟، وهل مارست هذه الرّواية الشّفاهيّة سلطة القمع والتغييب؟. في العشرين من هذا الشّهر أيار 2016 اقتحمَت الجماهير المنطقة التي خلقَها الأمريكان لتكونَ حصناً لمن رافقَها من العملاء الذين يحملونَ الجنسيّة العراقيّة المُعمّمين منهم والأفنديّة، وكانوا سابقاً يتسكعونَ في الشّوارع الأوربيّة، ووصلت الجماهير إلى قبّة البرلمان ومكتب رئيس الحكومة، في جوّ مفعم بالحماس والهتافات، ولم يكن أمامَهم شيء، الجميع هربوا ولم يتركوا أحداً يحمي مكاتبَهم. وكان شعارُ المُتظاهرين "سلمية، سلمية" حتى بدأ إطلاق النّار الحيّ والبلاستيكيّ والقنابل الغازيّة وأخذَ الناس العزل يتراكضون باتّجاه مكاتب الطغاة واحتلوها والرّصاص ينهمرُ كالأمطار. فوقع قتلى وجرحى ومسمومين بالغاز السّام، وهرعَت سيارات الإسعاف للنّقل إلى مدينة الطبّ. كان ذلك السّبب في تراجع المُتظاهرين. هذا المشهد منقول على الفضائيّات. والناس تتحدث شفاهياً عن الأضرار وعن الطلقات الناريَة وعرضوا نماذجَ منها، هذا المشهد يذكّرُنا في ما حدثَ في سقيفة بني ساعدة. واختفى كلّ أثرٍ ممّا تسمّى حكومة. ولكن في مُنتصَف الليل ونحن نيام يبدأ مفعول الرّواية المكتوبة وتزوير الرّواية التّاريخيّة، إذ يظهر رئيس الحكومة فيعلنُ أنَّ مُندسّين مُخرّبين قد اندسّوا إلى المؤسّسات الحكوميّة وكانوا من البعثيّين (وهي الشّماعة التي كان طغاة السلطة الأمريكيّة وأذنابها الذين رافقوها في غزوها 2003، يكرّرونها مُتّهمينَ الشّعب الذي يلاقي الظّلم كلَّ الظّلم من فسادهم وسرقتهم أموالَهم وقتلِهم وتشريدِهم. لم يكتفِ هذا الصَّنم بذلك بل أعقبه بعد يومَين مدير مكتبه "حامل شهادة الدكتوراه بالعلوم السّياسيّة في جامعة بغداد؟!" فيعلن أن نتائجَ التّحقيقات الأوليّة أثبتَت بما لاشكَّ فيه أنَّه لم يطلَق أيُّ رصاص، وأنَّ القتلى الاثنين قد قتلا في حوادث أخرى "تماماً كالحالة التي دُهِسَ فيها زعيم الأنصار في السّقيفة، ورفع شعار فليقتل سعد بن عُبادة". والفضائيات تنقلُ الرّواية الشّفاهيّة بتعبيراتٍ "رأيت" و"حدّثني" و"قالَ لي" و"شاهدت القوات

الأمنيّة تضربُ النّار على الناس" و"كانَت قوات من الحشد يصوبون النار" و"كانَت منظمة عمّار يضربونَ المُتظاهِرين ولذلك رُفِعَ هتافُ"... يا فاسدُ... يا فاسقُ" وصاح "آخ الويل لقوات..." وآخر يقول: "الويل لأمريكا الويل لإيران". فكيف ستدخلُ هذه الحادثة المهمّة وتجرّه من قطار من الأحداث والتطوُّرات على كافة الأصعدة؟ ومَن نصدّق برواية السّلطة التّعسفيّة التي ستدوّن وتكونُ تاريخاً بينَما تختفي الرّواية الحقيقيّة كما اختفَت رواية سمِّ رسولِ الله صلّى الله عليه وآله، وكما اختفَت روايةُ استشهادِ البتولِ فاطمةَ الزّهراء عليها السّلام، وكما اختفَت الرّواية الأصليّة لثورةِ الحسين عليه السّلام، ورواية زيد بن علي عليه السلام، ورواية صاحب الزّنج في البصرة ورواية ذي النّفس الزكيّة ورواية حول إيراء الخليفة الناصر للمغول بدخول الأراضي الخوارزميّة ومن ثمّ بغداد إلخ. والكثير الذي أخذته السّلطة الطاغية الحاكمة غير الوطنيَّة وغير الإسلاميَّة والتي تتبرّصُ بمَن لا يملكُ القدرةَ على محو الإرهاب السّلطويّ.

بمثل هذه المنهجيّة كتبَ البروفسور غريغور شولر بحوثَه لتترجَمَ إلى الإنكليزيّة، أولاً من الألمانيّة لنترجمَها إلى العربيّة. هو باحثٌ في الشّأن الإسلاميّ، ولد في ألمانيا في عام 1944، وتخصَّص في الدراسات الإسلاميَّة واللغات الساميَّة في جامعة ماربورغ، جامعة غوته في فرانكفورت؛ وقد خدمَ كرسيَّ الدراسات الإسلاميّة في جامعة بازل منذ عام 2009. وقبل ذلك، شغلَ في مرتبة الأستاذيَّة في المجال نفسه في جامعة باريس الرّابعة ابتداءً من 1982 وألقى محاضراتٍ في كلّيّة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعيَّة منذ عام 2000، وألف عدد من الدراساتِ والبحوثِ.

الدِّكتور عبد الجَبّار ناجي

شعبان / أيار 2016

تَّمهيد

كُتِبَت البحوثُ التي جُمِّعَت سويّة في هذا الكتاب خلال العقدَين الماضيَين من القرنِ العشرين. باستثناء واحدٍ منها، وقد نُشِرَت في مجلَّة» الإسلام / Der Islam"، ومن النَّاحية الموضوعيَّة فإنَّ تلكَ البحوثَ تُشكِّل وحدةً موضوعيّةً مُتكامِلة، كما عبَّرَ عنه على نحوٍ مُمتازٍ عنوانُ الكتاب، "الشّفاهيّة والمكتوب في الإسلام المُبكِّر".

لقد أُثيرَ انتباهي واهتمامي لهذا الموضوع خلالَ مُناقشةٍ حدثَت في سبعينيَّات وأوائل ثمانينيّات القرن الماضي في الدّراسات العربيّة في ألمانيا (ولاسيّما في استجابةٍ لنشرِ كتابِ فؤاد سزكين "تاريخ الكتابة العربيّة / Geschichte des arabischen Schrifttums")، والّتي تتمحورُ حولَ مسألةِ العلوم الإسلاميّة والشعر أتمَّ نقلهما شفاهيّا أم كتابياً. ومُختلَف الآراء التي اتَّخِذَت في هذه المسألة قد بدَت ولّمدة طويلة مُتضارِبةً ومُتناقِضة بل وصلَت المُناقشَات فيها إلى طريقٍ مَسدود. وكما يبدو لي، يُمكِنُ العثورُ على الحلّ في مقولةٍ للمُستعرِب النّمساويّ ألويس اشبرنجر في القرن التّاسعَ عشرَ، ألا وهي: "علينا أن نميّزَ بينَ ملحوظاتِ المَقصدُ منها مذكراتٌ، وبينَ ملحوظاتِ محُاضرةٍ، أو كتبٍ منشورةٍ". وبناءً على أهمّيّةِ وقوّةِ هذهِ الرُّؤية فقد اقترحَت حلّاً (صيغَ مؤقَّتاً كفرضيّة) لهذهِ المُشكِلة في بحثٍ نشرتُه في عام 1985 باللّغة الألمانيّة والموسوم بـ "Die Frage derschriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam" (أي "نقل العلوم في الإسلام المُبكِّر: الشّفاهيّة

أو المكتوب"، الذي يمثّلُ الفصلَ الأوّل من هذا المُجلَّد). أمّا البحوثُ اللاحقةُ فقد قمتُ بإخضاعِ هذه الفرضيَّة للاختبار في مُختلَفِ الحقولِ المعرفيّة والأساليبِ الإسلاميّة العربيّة المُبكِّرة، وثبتَ أنَّها أكثر استدامةً. وخلالَ سياقِ التّحقيق والتّقصي، فقد أُثيرَ المزيدُ من التّساؤلاتِ (نظير أسباب السلوك المُتشكِّك للكتابة التي اعتمدَها الرُّواة أو المُحدِّثون؛ وعن أصلِ وتطوُّر النِّظام الإسلاميّ في نقلِ العلم والمعرفة)، وتمَّ الحصولُ على المزيد من الأفكار العامّة (نظير الحاجة إلى الاستغناءِ عن القطبيّة الشّفاهيّة قبالةِ المكتوبِ؛ وعن دورِ وأهمّيّة النّقل "المسموع"؛ وتأثير البلاط على تطويرِ معرفةِ القراءة والكتابة). وهناك شيءٌ من الاستثناء لهذا الموقِف في البحثِ المنشورِ في سنة 1981 حولَ تطبيقِ نظريّةِ الشّفاهيّة في شعرِ الأدبِ العربيّ، تلك التي نمَت وتطوَّرَت من مراجعةِ كتابِ ("نظريّة الشّعر الشّفاهيّ والأدب العربيّ، الفصل الرّابع»). ومع ذلك، فهي تبحثُ في موضوعٍ غيرِ بعيدٍ جدّاً عن موضوعِ هذا الكتاب.

لقد كتبَ المُلحَق خصيصاً للمُجلَّد الحالي. وأشرتُ في المَقام الأوَّل إلى الدّراساتِ ذاتِ الأهمّيّة التي ظهرَت في الآونة الأخيرة، وشملَت إضافاتٍ وتعديلاتٍ واستجابَت بينَ حينٍ وآخرَ للانتقادات.

نشرتُ هذه البحوث جميعَها في الأصل باللّغة الألمانيّة. وللأسف، فإنَّ للأعمالَ المُؤلَّفة باللُّغة الألمانيّة تأثيراً غيرَ محسوسٍ عمليّاً على البحثِ العلميّ الأنجلو- أمريكيّ. ونتيجةً لذلك، لم يقدِّم بحثي سوى تأثيرٍ ضئيلٍ على المُناقَشة التي جرَت حولَ هذه الرّواية. وعلى نحوٍ لا يُمكِنُ إنكارُه، فإنَّ الكتابَ يُعنى بالموضوعيّة أكثر مما يعنى بالطابع الشّفاهيّ والمكتوب للرّواية في نقلِ المعرفةِ. ولَمّا كانَ العلماءُ في العالمِ الناطق باللّغةَ العربيّة يأخذونَ ملحوظاتِهم (إن فعلوا ذلك أصلاً) من الدِّراسات الغربيَّة المَعنيَّة بالإسلامِ والمكتوبةِ باللّغة الإنكليزيّة فقط، لذلك فإنَّ عملي ظَلَّ مجهولاً

تقريباً في البحثِ العلميّ في العالم الذي يتحدَّث به النّاس باللغة العربيّة. وأخشى أن يكونَ كتابي باللّغة الفرنسيّة، الموسوم بـ "الكتابة والنقل في صدر الإسلام/ Écrire et transmettre dans les débuts de l'Islam"، أفضلَ بقليلٍ من نتائجِ مقالاتي باللّغة الألمانيّة، التي لها الكثيرُ من القواسمِ المُشترَكة من حيثُ الموضوع (على الرَّغم من أنَّ ترجمةَ الكتاب باللّغة الإنكليزيّة هي قيد الإعداد أيضاً). لذلك، كانَت ترجمةُ عملي هذا إلى الإنكليزيّة مَطلباً وأمنيّة، وقد كنتُ راضياً إلى أبعدِ حدٍّ عندَما أبلغَني الدكتور جيمس مونتغمري قبلَ عامين، وهو زميلٌ مُحترَم وصديقٌ عزيزٌ، أنَّه كانَ في وضعٍ يسمحُ له بأن يُدركَ أو يفهمَ بوضوحٍ هذا المشروع، الذي تصوَّرَه وتفهَّمَه في وقتٍ مُبكِّرٍ جدّاً، وذلك بفضلِ صندوقِ "رايت" لبحوث الطّلبة (Wright Studentship Fund) في كلّيةِ الدّراساتِ الشّرقيّة في جامعة كمبريدج. ووفقاً لذلك، فإنَّ شكري العميقَ موصولٌ إلى "المؤلِّف الرّوحيّ" للمشروع ومُحرِّرِ المُجلَّد. وأودُّ أن أشكرَه أيضاً لكتابتِه مُقدّمة تتشاركُ معَ عملي مُشارَكةً وثيقةً معَ هذه الوفرة في المفهوميَّة والمُحتوَى، وكذلك في تصنيفِ المَسرَد والفهرست. وأنا مُمتَنٌ على قدمِ المُساواة للدَّكتور أوفه فادجلبوهل الذي أتقنَ المهمَّة الصَّعبة المُتمثِّلة في التَّرجمةِ بمهارةٍ بارعةٍ، وقامَ بتنفيذِ العديدِ من التّغييرات والمُراجَعات بصبرٍ يستحقُّ الثّناء. كما قامَ بتجميعِ الببليوغرافيا وتولّى مسؤوليّة الإعدادِ الإلكترونيّ للمَخطوطة. سأتذكرُ تعاوُننا بكلِّ مُتعَةٍ وسرور.

وختاماً، أودُّ أن أشكرَ مُدراءَ صندوقِ "رايت" لبحوثِ الطّلبةِ لدعمِهم المالي السَّخيّ، والنّاشر، "روتليدج"، وإلى مُحرِّري السّلسلة، روجر ألين، و فيليب كينيدي، وجيمس مونتغمري، وذلك بتضمينِ الكتابِ في سلسلةِ كتبِهم.

غريغور شولر

بازل / تموز 2005

كلمةُ المُحرِّر

جيمس مونتغمري

صرّحَ الروائيُّ في رواية لـ. بـ. هارتلي المُعنونة "The Go Between" (1953) بأنَّ «الماضي بلدٌ أجنبيٌّ، يقومونَ هناك بالأمور بطريقةٍ مُختلِفة". ومن بينَ الكثيرِ من المَشاهد المُختلِفة، والمُمارَسات والعادات، والسّلوكيات التّي، ربَّما، تربكُنا في زياراتِنا لأيِّ وقتٍ مضى، قد نواجُه أمراً يؤكِّدُ ويعيدُ ثقتَنا بأنَّه أمرٌ مألوفٌ لنا، وذلكَ من إدراكِنا ومعرفتِنا التي نستخلصُ منها ذلكَ التّوكيد وتلكَ الثّقةَ، إن لم تكن تلك المُتعة. ومع ذلك، فإنَّ" المألوفَ" وإغراءَ المعرفةِ هما اختياران أحلاهما أمرٌّ من أيِّ رحلةٍ إلى أيّ ماضٍ، ذلك لأنَّ قناعتَنا قد تُضلِّلُنا، على الرَّغم من بذلنا قُصارى جهدِنا، في إساءة فهمِ "المألوف" عن غير قصد، سواء كانَ ذلكَ من خلالِ التّوقُّع والتّرقُّب على سبيل المثال، أم من خلال قمع غير المألوف فيما هو مألوفٌ ظاهرياً، أو من خلال إغفالِ غير المألوفِ بإكسائِه زيَّ المألوفِ[1]، وكمثالٍ على ذلك، يُمكِنُ أن نتَّخذَ ردودَ فعلِنا المُختلِفة، الفكريّة والعلميّة، على ظاهرة التّنوُّع والاختلاف في البقايا النصيّة لأيّ مُجتمَع مُتعلِّم، وفي الحالة التي نقصدُها المُجتمَعات والأفراد الذين يُشكِّلون معاً ما نشيرُ إليه بـ «الإسلام المُبكِّر»؛ أي الإسلام في القرونِ الإسلاميّة الثّلاثة الأولى (القرنِ السّابع إلى القرنِ التّاسعِ الميلاديّ).

---

(1) كرّرت بعض هذه النّقاط عند مونتغمري (2004).

(1) المرونة، والتّنوُّع، والاختلاف:

اسمحوا لي أن استعرضَ بعضَ حالاتِ التّنوُّع النّصيّ والاختلاف والرُّدود التي قد تظهرُ للعيان في الكتابات العربيّة من تلكَ المدّةِ الزَّمنيّة.

فمن بينِ الكثيرِ من الموضوعاتِ الرّائعة التي استخدَمها المُثقَّفون الناطِقون باللّغة العربيّة في القرن الثّاني الهجريّ/ الثّامن الميلاديّ، والقرن الثّالث الهجريّ/ التّاسع الميلاديّ من الرّواية الفلسفيّة والطبيّة في العصورِ القديمةِ المُتأخِّرة والتي ثبتَ أنّها رابطةٌ خصبةٌ تضمُّ مطالبَ مُتنوِّعة، ألا وهي نصٌّ (في المُصطلَحات العربيّة، خبرٌ نظيرُ المَسرَد) يتعاملُ مع الجوانبِ الفِسيولوجيّة والنّفسية لداءِ الحبِّ. وهذا النّصُّ قد تمَّ تحقيقُه، وترجمتُه، ودرسُه دراسةً شامِلةً ومُبدِعةً من خلالِ غوتاس و هانس هينرش بيسترفيلد في عام 1984، الّذي عمّدَ النّصّ باسمِ "علّة الحبّ"، وميّزَ نحوَ 17 نسخةً منه خلالَ خمسةِ قرونٍ من أوّل ظهورٍ له باللّغة العربيّة في مجموعةٍ من أقوال العالِمِ والمُترجِم المسيحيّ حنين بن إسحق (المتوفَّى سنة 260/ 873 أو 264/ 877) لإدراجِه في مُعجَم سيرِ «شهداءِ الحبِّ»، الذي ألَّفه علاء الدّين مغلطاي (المتوفَّى سنة 762/ 1361).[1]

وقد طابقَ المُحقِّقون هويةَ أربعِ نسخٍ أساسيَّةٍ للنّصّ: «النّسخة القصيرة» التي ترجعُ إلى رواية مجموعة من أقوالِ الحكماء، والتي تُنسب إلى أبقراط؛ و«النَّسخة الطويلة» التي ترجعُ إلى ما يسمّونه الرّواية «شبه الطبّية»، ونسبته «مُتعدِّدة أو مُتنوِّعة». و«نسخة هجينة» أُقحِمَت على لسانِ فيثاغورس وكانَت حصريةً لرواية «الأدب» (يُنظَر المُعجم في الكتاب الأصل)، الذي يُنسَب إليها نصُّ مغلطاي. و«نسخة مسرحية» تلكَ التي نمَت في «الرّواية

(1) عن حنين، يُنظَرُ شترهماير، الموسوعة الإسلاميّة «طبعة ثانية»، مجلَّد 3 ص 578-581؛ وعن مغلطاي عالِمِ الفقه الحنفيّ، يُنظَر حمدان؛ مقالة مغلطاي في الموسوعة الإسلاميّة «طبعة ثانية»، المُجلَّد 7، ص 350.

السّحريّة أو التّنجيميَّة» التي فيها امتُحِنَ أرسطو من مُختلَف «التّلاميذ» (زوسيموس، و أغاثاذيمون... إلخ.) لشرح داءِ الحبّ. ومن خلال البناء الحكيم لصورةٍ مُعقَّدةٍ للغاية، يستطيعُ المُحرِّرون رسمَ خريطةٍ لتسلُّقِ هذا النّصّ من خلال تصريفاتِه المُتعدِّدة من جوانبَ مُتنوِّعةٍ للرّواية الفكريّة، وبالنتيجة التّأكيد على (وإن لم يكن يمثّل) جاذبيتِها الاستثنائيّة:

إذاً في حوزتِنا نصٌّ إسكندرانيٌّ مُتأخِّرٌ، بترجمةٍ عربيّةٍ، ويقدِّمُ هذا النّصُّ الرّواية الأكثرَ تنظيماً وتماسُكاً حولَ داء الحبِّ من خلالِ مزيجٍ مُتقَنٍ لعناصرَ مُتفاوِتة ومُتباينة في الطّبّ اليونانيّ والمُشكِلة المادّية بأسلوبِ الطّبّ الخلطيّ. ومن المُفارَقات، أنّها لم تجِد طريقَها لا إلى الطبِّ البيزنطيّ ولا إلى الطبّ العربيّ، وذلك لأنّها نشأَت، على ما يبدو، خارجَ الطّبّ اليونانيّ الصّحيح، ومن ثمَّ خارجَ السياقِ الطّبي، وظلَّت، باليونانيّة، في جوهرِها نصّاً أدبياً نُقِلَ إلى الرّوايات التي تحتملُ الجدلَ والنقاشَ أو الحكمَ والأقوالَ المأثورةَ والمُتناقَلة. وفي التّرجمة العربيّة، نجدُ أنَّ النَّقصَ نفسَه في السّياق الطبيّ الرّاسخ والثّابت قد سهَّلَ في هذه المرّة انتشارَ كتابِه المنحولِ على نطاقٍ واسعٍ، ومهَّدَ الطّريقَ لاندماجِه في الرّوايات الأدبيَّة والسّحريّة الغامِضة وبمُختلَف أشكالِ الاقتباساتِ المُبتكَرة.[1]

إنَّ التّنوُّعَ في مثلِ هذه الوحدةِ الصَّغيرةِ هو اختلافٌ مُبدِعٌ وخلَّاقٌ. وذلك بسببِ التّنوُّع الواسع في مُطالَبته، وهو نصٌّ سَيَّالٌ، ويتّسمُ بحكمِ سيولتِه بالفوضى. وبما أنَّنا كقرّاءٍ للرّواية قد نميلُ إلى إساءَة فهم الإمكانيّة الخلَّاقة لعنصرِ الفوضى الجوهريّ للخبر. وفي هذا الصَّدد، فإنَّ «داءَ الحبّ» هو رمزٌ للأكثريّة من الوحدات الصُّغرى داخلَ الرّوايات الشّفاهيّة والأدبيّة العربيّة–الإسلاميّة، والرئيسة من بينِها هي رواياتُ أقوالِ وأفعالِ النَّبيّ مُحمَّد وصحابتِه، والّتي تُعرَفُ باللّغة العربيّة بـ «الأحاديث». والفصل

(1) يُنظَر غوتاس وبيسترفيلد (1984، ص 55).

الخامس من هذا الكتاب، ما هو إلّا تحليلٌ مثاليٌّ لاحتمالاتِ التّحوُّل الصّارخ في الصِّفة والظّروف التي تتمتَّعُ به هذه الوحدات من المعلومات والأخبارِ في فترة الإسلام القديم للمُحدِّثين، وأهل الحرفة أو المهنة النّاقلين الحديثَ النّبويّ.

كما يُمكِنُ وصف النُّصوص الطويلة، التي تُعرَض في أغلبِ الأحيان على شكلِ «كتاب»، بأنَّها تتميَّزُ بسلاسةِ الوحدة الصُّغرى لـ «داءِ الحبّ»، كما أنَّ طبيعةَ الكثير من هذه الأعمالِ كمظاهرَ أو بقايا للمُمارَسات التّربويّة الإسلاميّة التي دُرِسَت ببراعة من خلال غريغور شولر (أدناه؛ فيما يأتي في بحث غريغور شولر). ومعَ ذلك، فإنَّ هذا ليسَ إلا نوعاً واحداً فقط من الانسيابيّة بينَ الكثيرين. وربَّما يوصَف نوعٌ آخرُ من الانسيابيّة بشكلٍ أكثرَ دقَّةً مثل «التّراصّ أو التّلازُن»، وهو ما يشبه مقالةً في الامتناع عن مُمارَسةِ الجنس قبلَ القرنِ الرَّابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ للأرسطوطاليسيّ المسيحيّ، الفيلسوف البغداديّ يحيى بن عدي (المتوفَّى سنة 363/ 974).[1]

إنَّ هذا النّصَّ المؤلَّفَ موجودٌ كورقةٍ مُفرَدةٍ في مخطوطةٍ نسخ في عام 1725 م، ومحفوظٌ الآنَ في القاهرة. والمخطوطةُ نفسُها قد قَسَّمت النّصَّ إلى قسمَين، رسالة يحيى وردود أو استجابة أحد الأصحاب لثلاثةِ أسئلةٍ كانَ يحيى قد طرحَها. وفي الواقعِ، فإنَّها تتألَّفُ من أربعةِ أجزاء: (1) المقالة نفسها؛ (2) اقتباسات يحيى من خطاباتٍ مجهولةٍ المؤلِّف كتبَها واحدٌ من أصدقائه (أو صديق [أ]) إلى (صديق آخر [ب]) كاستجابةٍ أو كردٍّ على مقالة يحيى

(1) حول يحيى بن عديّ يُنظَر إندريس (1077)، وقد حقّقت الرّسالة مع ترجمة باللغة الفرنسيّة من منصور مستريح؛ يحيى بن عديّ (1981) ودرسه سدني غريفِث دراسة مُتمكّنة (سيصدر قريباً)، وتتوافر ترجمة إنكليزية لنصّ مُشابه أو من أصلٍ واحد ليحيى بعنوان «تهذيب الأخلاق». يُنظَر يحيى بن عديّ (2002). كريمر (a، b 1986)، وهي عمليات إحياءٍ رائعةٍ لهذه الحقبة المُتألّقة في الحياة الفكريّة الإسلاميّة.

الخاصة، وهي الرّسالة التي كانَت على ما يبدو تحتوي على اعتراضاتٍ عبّر عنها الصَّديق [أ] إلى الصَّديق [ب] نتيجة لسوءِ فهمِ تفسيرِ الصَّديق]ب[لتطوُّر حججِ المعبّر عنها في رسالتِه (!)، وعلى الرَّغم من أنَّ يحيى لا يبدو أنَّه كانَت لديه النُّصوص الكاملة للمُراسَلات؛ (3) ثلاثٌ أسئلةٍ عن المسألة تحتَ المُناقَشة التي طرحَها يحيى، وهي مُوجَّهة إلى الأشخاص المُراسِلِين؛ و (4) نسخة ردٍّ لأحدِ المُتراسِلين عن الأسئلة الثلاثة التي أثارَها يحيى، ورفض يحيى المنهجي لوجهة نظره المعارضة وتّضخيمه لحججِه الرَّئيسة.

والمفروض أنَّ هذا العملَ موجودٌ في الشّكل الذي تركَه يحيى بن عديّ، لكن لا يُمكِنُ أن يُقالَ إنَّه "كتابٌ" في أيّ معيارٍ أو مُستوى (حديث ومُعاصِر) بما تعنيه الكلمةُ من معنىً. و قراءَتُه على أنَّه "كتاب" أدَّى إلى أن يُسيءَ عددٌ من العلماء فهمَها أو تفسيرَها، وهي التي أحدثَت قدراً كبيراً من الارتباك والتّشويش فيما يتعلَّقُ بتحديدِ الهويّة الدّقيقة لما يقصدُه سدني غريفِث من كلماتٍ (يصدر قريباً):

« ... لمحةٌ واقعيّةٌ إلى درسٍ فعَّالٍ وقويّ في العلاقاتِ المُتبادَلة، في الماضي هي في تَقدُّم ... فبالنِّسبة إلى يحيى ورفاقه كانَت المُحادَثةُ نفسها هي الفلسفة، أو ربّما كانَت الفلسفة هي لغة أو أسلوب المُحادَثة».

ولذلك، فإنَّ فعلَ القراءةِ هو في حدِّ ذاتِه عملٌ من أعمالِ التّرجمة والتّفسير وسلسلة من الرُّدود وردود الفعل التي هي جميعُها عرضةٌ للخَطأ أيضاً.[1]

ومع ذلك فإنَّ هذه اللّاعصمةَ أو القابليّة للخطأ، هي أمرٌ ، نحن،

(1) قارن بيَن مَسعى رايزمان الجريء والمُصمَّم على فكّ الرّواية النّصيّة المُعقَّدة وغير المُرتَّبة لمجموعة مُراسَلات ابن سينا مع تلاميذه. يُنظَر رايزمان (2002).

كقراءٍ مُحدَثين بعيدين جداً (في الزَّمان والمكان، والتّجارب، والافتراضات، والمُعتقَدات) عن الموادّ التي نقرؤها، ونتقاسمُها مع أسلافِنا الّذين هم أنفسهم كانوا جزءاً من الرّواية عينها التي نقرؤُها. وبعبارةٍ أخرى، إنَّ أفراداً من الرِّواية الأصليّين هم أنفسهم كانوا قرّاءً لتلك الرّواية، وعلى هذا النّحو تماماً كانوا عرضةً لقراءاتٍ خاطئةٍ، ولكن ليسَ بالضَّرورة أن تكون الأخطاء بالأسلوب نفسه كتلك التي نحن عرضةٌ لها[1]. ويظهرُ هذا بشكلٍ أكثرَ حدَّةً وبوضوحٍ من خلالِ مراجعةِ بحثِ غريغور شولر في الفصلِ السَّادس من ردود الرّواية لُمعجَمِ الخليلِ بنِ أحمد (المتوفَّى بينَ سنة 160 هـ/ 776م و 175 هـ / 791م على نحوٍ تقريبيّ)، كتاب "العين". وتسمحُ لنا هذه المُراجَعة بتخمين (مع أنّ غريغور شولر لم يسمح لنفسه بمثلِ هذا التّنعُّم) الأسباب التي دفعَت بالرّواية الأصليّة الطبيعيّة إلى الردّ على كتابِ "العين" بالطَّرائق والأساليب التي قامَت بها، سواء كانَت مُستوحاةً بإِضفاءِ مثاليَّة شخصيَّة الخليل، وتحدِّدُها رؤى التّقدم العلمي والابستمولوجي التي تؤيّدها، أو نجمَت بقراءة المُعجم على أنَّه "كتاب" بمعنى منتج نهائيٍّ كاملٍ مُقدَّم من مؤلِّفه معَ شكلٍ مُتميِّز، وتُعزِّزُ أعمال القراءة قيمة التَّقلُّبات في المفهوم الحقيقيّ "للتّأليف» (يُنظَر المسرَد: تأليف، تصنيف). وإنَّ هذه التّكهُّنات، بطبيعة الحال، ليسَت تكهُّنات متنافرة يستبعدُ حدوث إحداها حدوث الأخرى.

وفي الوقتِ نفسِه الذي نتباحثُ فيه حولَ هذه القضايا المُعقَّدة والمُتشابِكة من الرّوايات النّصيّة المُتنوِّعة والمُتَّسِمة بالفوضى، ينبغي علينا في حالة الإسلام قبلَ العصر الحديث أن نبدأَ بشكلٍ صحيح في إدراك أهمّيّة وجودِ صِلةٍ بينَ المفاهيم التي تعتمدُ على ما قد نشيرُ إليه على أنَّه مرونةً "موثوقة"؛ وبعبارةٍ أخرى، ففي كثيرٍ من الحالات لم يكن هناك أيُّ عملٍ

(1) لقد حلَلت مسألة واحدة من ذلك في «مونتغمري (2005)».

فرديٍّ للتّأليف والتَّصنيف أو للتّفويض أو الإجازة حيثُ يهِبُ المُؤلِّفُ عملَه بختمِه وطابِعه أو بصفتِه المُميَّزة في التّأليف.

ولذلك فإنَّ كتابَ "التاريخ المجموع على التّحقيق والتّصديق" كانَ أول تاريخ شامل وجامع كتبه مسيحي باللغة العربيّة، كتبه البطريرك الملكي على الإسكندرية، سعيد بن البطريق، والمعروف أيضاً باسمه اليوناني أوثوشيوس (المتوفَّى سنة 328/ 940). وفي بداية القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلاديّ، عندَما شرع يحيى الأنطاكي في مواصلة هذا التّأريخ الحولي للعالم، واجهته مجموعة إصدارات مُتنوِّعة للعمل:

قبل شروعي بتأليف هذا الكتاب، دققت وفحصت عدداً من نسخ كتاب سعيد بن البطريق، واكتشفت أن بعضها يحتوي على التّاريخ حتى بداية خلافة القاهر، وأقصد السنة التي صار فيها سعيد بن البطريق بطريركاً على الإسكندرية [أي في سنة 321/ 933]. ولكن تم إلحاق إضافات [مُختلِفة] إلى بعض [النسخ] [لأحد] الأسباب [أو لآخر] من خلال جامع الكتاب[1]، على الرغم من أنها لم تكن واردة في أي من النّسخ الأخرى[2]. لذلك فقد نظرت في النّسخة الأصل نفسها وفي نسخ أخرى من الكتاب — تنتهي المادة التي احتوتها تلك النّسخ خلال خلافة الراضي، أي سنة 326 هـ. وعلى أساس هذه النّسخة على وجه الخصوص أكون قد بدأت

(1) نقرأ، مع روزن، مصنف لـ «مضيف».

(2) نقرأ «نسخة أخرى» عوضاً عن «نسخة أصلية». وهذه النقطة هي أن النسخ التي تشمل خلافة الراضي (322–329 / 934–940) مفضلة لأنَّها تحتوي على إضافات بعد تلك النسخة للتاريخ الذي انتهى بخلافة القاهر (320–322 / 932–934) وبطريركية سعيد نفسه (في 321/ 933). تتناقض قراءة المخطوطة مع التفسير الذي يقدمه المكمل أو المتمم للتنوّع، وذلك بالتلميح ضمنا على أن هذه الإضافات المتأخرة، إنّما تغطي جزءا من حكم الراضي وتتوقف نحو ثلاث سنوات قبل وفاة سعيد — التي فيها يريد المتمم أو المكمل أن تضاف!— ولم ترد في النصّ الأصلي الذي امتد لمدّة وجيزة قبل وفاة سعيد في 328 / 939–940!.

هذا الكتاب، لأنه النّسخة الأكثر اكتمالاً من حيث «الشرح» وهي الأكثر قرباً لزمن سعيد بن البطريق. وأعتقد الآن أن سبب نقص الأجزاء الأخيرة لبعض هذه النّسخ وعدم اكتمال تغطيتها لمحتويات النّسخة الأصل، هو أن الكتاب قد نسخ في أوقات مُختلِفة خلال مدّة حياة مؤلفه؛ ثم أصبحت هذه النّسخة معروفة من خلال تداولها بينَ النّاس؛ وتحتوي كلّ نسخة من هذه النّسخ في مجملها على التّاريخ حتى الوقت الذي كُتبت فيه.[1]

ولذلك في صميم الكثير من النّصوص المتوافرة التي يرجع زمنها إلى القرون الأربعة الأولى من الإسلام حيث لا يوجد نسخة واحدة إنّما نسخ متعددة، بطريقة تُشكِّل تحدياً كبيراً للفكرة ذاتها في تحقيق نص استند إلى بناء رسم تخطيطي يبين العلاقة بينَ النّص ومخطوطاته التي ستتيح للباحث إمكانية الوصول إلى نسخة من العمل الأقرب للكاتب من حيث الزمان (ولذلك فإنَّ ذلك يفترض، من حيث المَقْصد والنيّة).[2]

لقد تمَّ الاعتراض على مصدوقِيَّة المنهجية التّقليدية لتحقيق نصّ تطور بفقه اللغة الفيلولوجيا الكلاسيكي، والمعبّر عنه بموجز وافٍ من خلال بول ماس في سنة (1958)، وذلك في مجموعة مُتنوِّعة من التّخصصات المشابهة فكريا وكذلك في الكلاسيكية. على سبيل المثال، أَيَّدَ رينولدز و ويلسون النّقل الأفقي والعمودي، وقد تساءلا عما إذا كانَ « يُمكِنُ لجميع المخطوطات الباقية أن ترجعَ في التّاريخ إلى الأنموذج الأصليّ، في تأريخها للعالم القديم المُتأخِّر أو لأوائل العصور الوسطى».[3]

(1) يحيى بن سعيد، (1934، ص 709 [5] _ 710 [4]).

(2) استمرَّت عملية التّفويض المُتعدّد هذه إلى عدد من القرون. وهكذا، اكتشف فيتكم (1988) عدم جدوى التّطبيق (أو ربّما الأفضل القول باستحالة) بناء مخطّط شجرة على الأنموذج الكلاسيكيّ، وذلك في مُحاوَلته لتحرير عمل لابن الأكفانيّ (المتوفَّى في سنة 749/ 1348).

(3) (1991، ص 214): بصورة عامة الصّفحات 207-241. يُنظَر أيضا ملحوظات

وفي دراسة التّاريخ المُبكِّر للعصورِ الوسطى في أوروبا، أسَّسَ جماعةٌ من العلماء من جامعات أوتريخت وفيينا وليدز وكمبريدج مُنتدىً لدراسة مسائل وقضايا تُصنَّف تحتَ فئاتِ «نصوص وهوياتها»، وهو المركزُ الرّئيس الذي يرجعُ إليه أمرُ التّحقيق بالاختلافات التي تمثّلُ المخطوطاتِ والرّوايات المنسوخة، و عمليّات تنقيح لاستعراضِ عملٍ هو في جوهره ذو أهمّيّة تأويليّة أعظم من الحقائق التي يتّفقونَ عليها.[1] ولذلك فإنَّ المُمارَسة التّقليدية لتحقيق نصٍّ، تعتمدُ على إزالة هذه الاختلافات، وهي ليسَت مُجرَّدَ

ويتمارش (2004، الصّفحات 26–29، مثل:
الاستعارة والمجاز المُهيمِن في النّقد النصيّ هو أمر خاصّ بسلسلة النَّسَب: يُنظَر إلى عائلة المخطوطات على أنّها سلالة بطريركيّة. ويمكن القول إنّ مُصطلَح «التّدنيس» هو مُصطلَح قضائيّ على نحوٍ مُبالَغ فيه، ممَّا يعني وجود تدنيس ذي علاقة بالزّنا في السّلالة. وتستدعي نظريّةٌ ((stemmatics الأخلاق المعياريّة، وكأنّها تحضّ الأسرة النّصّية على الإنجاب الشّرعيّ.

(1) هذه هي ظاهرة إعادة الصّياغة "récriture"، التي تعتبر مركزيّة للدّراسة حيث تكون مفاهيم النّصّ "الرّخو أو السّهل" والاستجابة للشّفاهيّة ومعرفة القراءة والكتابة ليس بوصفها قطبيّة من الأضداد بل على أنها جدليّة خيارات تتحقّق من خلال عمليّات مُختلِفة للتّذكّر. توجد أمثلة على مجموعة من الأساليب المنهجيّة التي يستوعبُها هذا التّجميع وترِد في مجموعة من البحوث انبثقت من مؤتمر (1995) عقد قبلَ تأسيس التّجميع "رسميّاً" (1996)، ولكن نشرت بعد تأسيسه: هن و إينيس (2000). يُنظَر مُقدّمة ماثيو إينيس، "استخدام الماضي، وتفسير الحاضر، والتّرجمة الشّفويّة في الوقت الحاضر، والتأثير في المُستقبَل"، ص. 1–8، وتعليقات والتر بول، الذّاكرة والهويّة والسّلطة في لومبارد– إيطاليا": "قام مُحرِّرو القرن التّاسعَ عشرَ بعملٍ مُمتاز في دراسة مُجلّدات MGH ([Monumenta Germaniae Historica] تاريخ المعالم الأثريّة الألمانيّ (على نحو مُوسَّع) من نهاية الإمبراطوريّة الرّومانيّة حتى عام 1500م) من "Scriptores Rerum Langobardorum" والقوانين اللومبارديّة "Leges Langobardorum"، لكنّهم حاولوا الحدَّ من تعدُّد المُتغيّرات النّصيّة إلى نسخة أصليّة أو إلى أقدم نسخة من النّصّ "Urtext" بحيث حُجبت رواية المخطوطة الفعليّة، وهي عمليّة الكتابة مُتعدِّدة الأوجه لإعادة الكتابة "récriture" (ص 11)؛ و"النّصوص الباقية هي آثار لعددٍ وافر من الكتابات، ولا يمكنُ استخدام مفاهيم الذّاكرة التّاريخيّة في وصفها" (ص. 23). حولَ النّصوص "الرَّخو أو السَّهل"، راجع إينيس (1998)، وأودُّ أن أسجلَ امتناني للأستاذة روزاموند مكيتريك (كامبردج) لتقديمي إلى منتدى النّقاش هذا.

تشويهٍ ولكنَّها أيضاً إِفْقار لتعدُّدية العالم في العصور الوسطى المُبكِّرة. ومعَ ذلك، فإنَّ هذه ليسَت دعوةً إلى التّخلّي عن بناءِ الرسوم التّخطيطيّة، ولكنها من أجل بلورة جديدة الاستخدامات التي وضعَت لِمثلِها هذه الرّسوم التّخطيطيّة، مُستنِدةً على تعديلات لمزاعِم (فرضيات؟) معرفيّة التي أسّست عليها تقنية الرّسوم التّخطيطيّة، وهي بالنتيجة واحدةٌ من عدَّة آلياتٍ مُتوفِّرة للتحَّقيق في ماضي نصّ وليسَت الوسيلة الحصريّة المُتاحَة لنا في إعادة كتابتِه مرَّة أخرى.[1]

لهذا فإنَّ هذه الحالات الأربع، وإن اختيرَت عشوائيّاً إلى حدٍّ كبير، فهي تمثِّل بدرجاتٍ مُتفاوِتة معَ اختلافٍ في اللّهجة والتّركيز نسبةً كبيرةً من التّراث النّصيّ للإسلام المُبكِّر، والتي كانَت تُعَدُّ مَزيجاً ديناميكيّاً ثقافيّاً وتوليفةً لأنماطٍ مُعقَّدة في الكتابةِ والشّفاهيّة في مسألةِ إنتاجِ الأشعار والقصائد، والرّوايات السّرديّة، والنُّصوص، والوثائق، وهي مزيجٌ لم يكن مُستقِرّاً أو ثابتاً، ولكنَّه كانَ بالأحرى مزيجاً مُتلوِّناً في إمكانيّاته الإبداعيّة، كمجموعةٍ من التّصريفات التي يُمكِنُ للمُفكِّر وأتباعه أن ينتفعوا منها في التّعبير عن أفكارهم وإنتاجها. ويصبحُ من الواضح تماماً مدى حيويّة الرّوابط بينَ الشّفاهيّة والمكتوب في الإسلام المُبكِّر، وذلك عندَما نضيفُ إلى هذا المزيج ظهورَ العقائد الدّينيّة التي جاءَ بها مُحَمَّد مثلَ النّبيّ «الأميّ»[2]

(1) وهكذا، استخدم غوتاس و بيسترفيلد منهج الرّسم التّخطيطي يبيُن العلاقة بين النّصّ ومخطوطاته (1984) stemma لتحديد الاختلاف، في حين أنّ stemmat التي شيدت لصالح "Annales Regni Francorum" ومخطوطاتها، تمكن روزاموند مكيتريك من "الإشارة إلى تفاعل إيجابي مع النّصّ من جانب النّاسخ والمُجمّع" ولبيان كيف "يجب أن تُفهَم رسالة الحوليات، ليس فقط على أنّها البناء الذّكيّ الذي كانت عليه في السّابق، والذي كان نصّه الأصليّ غير قابل للاسترداد، ولكن أيضاً كقطعة تعاونيّة لصناعة الصّور من خلال عددٍ من الكتبة الفرنجة على مدى عدّة عقود" ("الأيديولوجية السياسيّة في التأريخ الكارولنجي". في هن و إينيس [2000، ص 170 وما يليها.]).

(2) انظر غونتر (2002).

وإعجاز القرآن. إنَّها الميزة و الحسنة الثابتة للبحوث التي كتبَها غريغور شولر والتي نترجمُها إلى اللّغة الإنكليزيّة في هذا المُجلَّد والّتي تقدِّمُ للبحث العلميّ موطئَ قدمٍ في رسم خطّة لهذه الاحتمالات، وذلك في سلسلةٍ من الدّراسات التي تُعتبَرُ مِثاليةً للدّقّة الشّديدة والتي بفضلِها استُعرِضَت وقُدِّمت الأدلّة.

(2) غريغور شولر:

إنَّ الأعمالَ المنشورة لشولر تثيرُ الإعجاب لعددٍ من الأسباب، والّتي من أكثرِها أهمّيّة هو المدى المهيب للمَباحث والموضوعات التي تغطّيها.[1] والمُحوَرُ لمشروعِه هو دراسةُ الشِّعر العربيّ الكلاسيكيّ، ولاسيّما شعر أبي نواس (المتوفَّى حوالي سنة 200 هـ / 815 م (1990، 2001)، وأجزاء منها هي قصائد مجموعة في (ديوان) قد حقّقه غريغور شولر سنة (1982)، ولكن يُعرَف هذا النّوع أيضاً باسم «الزَّهْريّاتْ»، أوصاف الزُّهور (يُنظَر بحثُه في الموسوعة الإسلاميّة «طبعة ثانية»، المُجلَّد 11، ص.399-402، والقطعة (يُنظَر مُعجَم المسرد) (يُنظَر له بحث في الموسوعة الإسلاميّة «طبعة ثانية»، المُلحَق، ص 538 وما يليها)، وشعر ابن الرّومي (المتوفَّى حوالي سنة 283 هـ/ 896 م) (1996b) ولاسيّما قصائد الأناشيد لإسبانيا الإسلاميّة، الأندلس (1991) (يُنظَر، على سبيل المثال، مقالاته "موشّح" في الموسوعة الإسلاميّة "طبعة ثانية"، المُجلَّد 7، ص. 809-812، و"زجل" في المصدر نفسه، المجلد. 10، ص. 373-376). وعلى القدر المرموق نفسه كانَت الأعمال الأخرى حولَ سيرة النّبي مُحمَّد (للحصول على مُلخَّصات لها، يُنظَر

(1) هذه المُناقشة الوجيزة لمطبوعات غريغور شولر ليسَت مُناقشة شاملة، وسوفَ تعطَى الأولويّة إلى المُصنَّفات المُتاحة باللّغة الإنكليزيّة. للحصول على قائمة المُصنَّفات المنشورة منذ عام 1996، يُنظَر:

.http: / /www.unibas.ch /orientsem /111.htm

وتشمل التاريخ الثقافي والديني، وتاريخ الفلسفة، والبلاغة العربية (يُنظَر على سبيل المثال بحثه تاريخ، الموسوعة الإسلامية "طبعة ثانية"، المُجلَّد 10، ص. 304 وما يليها)، والأدب الفارسيّ، وتاريخ الدّراسات الشّرقية في سويسرا.

شولر 2002a، و2003 ومقالة عروة بن الزُّبير في الموسوعة الإسلاميّة "طبعة ثانية"، المُجلَّد 10، الصّفحات 910–913)، وفي نواحٍ كثيرةٍ كانَ تطوّر دراسته لتاريخ ونشأة نقل المعرفة مُمَثَّلاً في البحوث التي يتضمَّنها هذا الكتاب. وليسَ من المُبالَغة القول إنَّ هذا التّسلسُل من الخبرة العلميّة، ولاسيّما تلك التي اكتسبَها من خلال العمل بالمخطوطات والشّعر، أتاحَت لغريغور شولر ليسَ فقط إدراك نقل المعرفة في الإسلام المُبكِّر كمصفوفةٍ لظواهر مُتنوِّعة وفي كثيرٍ من الأحيانِ مُتناقِضة، بل و توجيه عرضِه النّيّر من ذلك.

(3) تطوُّر العلوم الإسلاميّة: لمحة خاطفَة:

يأملُ المؤلِّف والمُحرِّر لهذا الكتاب أن يكونَ سهل المنال بمثل العرض المفصّل لموضوعاته، مقبولاً لباحثين ليسوا على دراية بالدّراسات الإسلاميّة ولكن لديهم اهتمام في الشّفاهيّة والمكتوب.[1] وتحقيقاً لهذه الغاية، باعتباري

(1) لذلك سعينا أنا و غريغور شولر لضمان ترجمة الإشارات إلى اللّغة العربيّة بالكامل، وإحالة القارئ إلى البحث العلميّ البديل باللّغة الإنكليزيّة في تلك الحالات التي أشار فيها غريغور شولر أصلاً إلى أعمال باللّغة الألمانيّة. كما كنّا نطمحُ أيضاً إلى توفير أداءاتٍ لعنوناتِ الأعمالِ العربيّة الموجَزة قدر الإمكان. وثبتَ أنَّ ذلك مهمَّة غير سهلة، وقد منحتنا أفكاراً كثيرة. و في حالة واحدة أو حالتين، خذلنا غموض العنونات – ونحن نلتمس من القارئ الفرصة ألا يترك التحقُّق من هويتها، وألتمسُ من المُراجعين مُساعَدتنا في حلّ هذه الصّعوبة وإحالة القارئ المُهتَم للمادّة المسلية والمُتَّسمة بالتبصُّر عن الإشكاليّة لجورج مايكل ويكنس (1989). هناك ميزتان لهذا لانلتمس لهما أي اعتذار:
الإدماج (المُرهِق على نحو لا يمكن إنكاره أحياناً) للتّواريخ المُعطاة وفقًا لكل من التّقويم الإسلاميّ والمسيحيّ [كما يسمح لنا أيضاً استخدام نظام التّقويم الهجريّ (أي: الإسلاميّ) بالاحتفاظ بحقّ استخدام الاختصار "A.D" (بعد الميلاد؛ باللاتينيّة: Anno Domini) بدلاً من المعيار القياسيّ حالياً "C.E" (الحقبة العامة أو الحقبة الحالية؛ بالإنكليزيّة: Common Era)]؛ وقابلية التّطبيق العلميّ لنظام نقحرة (نسخ كتابة لغة بحروف لغة أخرى) صارم. ، ولا يبدو الإيماء المُعتاد للقارئ الودود مُناسِباً على الإطلاق في عمل يضعُ الكثير من المخزونات من خلال الاستخدام المُتقن للمُصطلَحات الدّقيقة، والذي يمثّل التّخلّي عن أسلوب «النقحرة».

مُحرِّراً، فلقد جمعْتُ هذه الدّراسة الاستقصائيّة الوجيزة للموضوعات (وترابطها فيما بينَها)[1] التي وردَ ذكرها في هذا الكتاب، وقمتُ بتجميع دليلٍ تقريبيّ وعَرضيّ لبعض القراءات الأساسيّة. ولا تعتبَرُ العينة بأيّ حال من الأحوال موثوقة، ناهيك عن كونِها تفصيليّةً وشامِلة، ولكنَّها تتضمَّنُ أعمالاً توحي بتجربتي في الفصول الدّراسيّة وفي المناقشات مع الطلاب بأنَّها

(1) يوجد العديد من الطّرائق التي يمكنُ من خلالها كتابة استقصاء لأوجه التّكامُل كهذه. وهكذا، فإنَّ عمل شولر (2002a) هو تاريخ حقيقيّ للحقبة التكوينيّة للكتابات العربيّة-الإسلاميّة المؤلّفة من وجهة نظر الرّبط بين المكتوب والشّفاهيّ. ولعلَّ أشهرَها (في البحث العلميّ الأنجلو-أمريكيّ) هو التَحاوُز (الانقسام إلى أحياز) إلى أربع توجّهات ثقافية مُتنافِسة أيَّدها ودافع عنها مارشال هودجسون (1974) في المُجلَّد الأول من كتابه المؤثّر ذي المُجلَّدات الثلاثة، "مغامرة الإسلام The Venture of Islam. الوعي والتّاريخ في حضارة عالميّة". 1: العصر الكلاسيكيّ للإسلام: "رؤية الشّريعة الإسلاميّة" (ص 315 - 358)؛ "تقوى المُسلم الشّخصيّة: مواجَهات مع تاريخ وحالة الوجود الفرديّة" (ص 359-409، حيث تمَّ تضمين الصوفية)؛ "التكهنات: الفلاسفة والكلام" (ص 410-443)؛ و"الأدب: ازدهار الثقافة الأدبية العربية" (ص 444-472). وفي نواحٍ كثيرة، ألهمَ هذا العمل رؤية بشأن الحضارة الإسلاميّة الكلاسيكيّة على شكلٍ سلسلة من المُنافَسات المُنفصِلة وغير المُترابِطة من أجل الشّرعية. وهذه النّزاعات من أجل الشّرعيّة، لا ينبغي بأيّ حال من الأحوال أن تعمينا عن وجود هذه التوجُّهات الثّقافية (وغيرها) كسلسلة من الخيارات والتّصرُّفات في حقّ التّصرُّف للفرد المُسلِم. دعونا نأخذ من المُجلَّد الأول (بيرغ، 2003) مُجرَّد أمثلة قليلة أخرى عن كيفيّة فهم هذه العلاقات والرّوابط: بالنّسبة إلى جون برتون، فإنَّ الفصلَ موجودٌ في صميم رؤيته عن كيفيّة ارتباط الأنظمة العربيّة الإسلاميّة في الأصل بعضها بالبعض (2003)، في حين ينظرُ كريستوفر ميلشيرت (2003) إلى الكثير من هذه الأمور من زاوية الفكر الفقهي والشّرعي الإسلاميّ مع درجة من الشكوك، وتجدر الإشارة إلى أنّه لا يوجد في هذا المسح أي شيء يتناقضُ على نحوٍ جوهريّ معَ الآراء (المثيرة للجدل) التي طرحها جون وانسبرو (2003)، وذلك لأنّنا نناقش نسخ من المُحاكاة (وليس استعادةً للحقائق التّاريخيّة).

وتخصّص هذه اللمحة الموجزة فقط على تلك الجوانب من العلوم الإسلاميّة التي يتطرَّق إليها عمل غريغور شولر على نحو مُباشَر. ولذلك، لم أناقش التّشيُّع أو الصّوفيّة. ويشار إلى القرَّاء المُهتمِّين في عمل كولبرغ 2003 (Kohlberg)، وذلك لأول هذه الأعمال، وكذلك إلى سيلز 1996 (Sells) وكنيش 1999 (Knysh) لثانيها.

ميدان جيد يُمكِنُ البدء منها. لقد استخدمت معيارين للتضمين الأوّل في أنّ الكتب لابدّ أن تكون في مُتناوَل الجميع والثّاني أن تكونَ مكتوبة باللّغة الإنكليزيّة.

وقبلَ أن يبدأ المرء في تقويم وتقدير تطوُّر العلوم الإسلاميّة، والحصول بصورة خاصّة عن معنىً مُعين بالنّسبة إلى التّكامل فيما بينَها خلال القرون الثلاثة الأولى بعد الهجرة (هجرة مُحمَّد والمُسلِمين الأوائل من مكّة إلى لمدينة في عام 622 م)، فالمرءُ يحتاج إلى اكتساب فكرةٍ عن الرّواية السّرديّة للتطوُّر النّاشئ لردود فعل المُسلِمين على الحقيقة الإلهيّة للوحي القرآنيّ- وبعبارة أخرى، للعمليّات التي من خلالها أصبحَ المُجتمَع الإسلاميّ لمكّة الإمبراطوريّة الإسلاميّة للعباسيّين في بغداد.

فالمسوحاتُ التّاريخية المُوجَزة مُتوافِرة في الكتاب الذي حقّقته روزاموند مكيتريك الموسوم بـ"الأحوال السَّائدة في عالم العصور الوسطى" لندن، 2004. يُنظَر "الفتوحات العربيّة" (لروزاموند مكيتريك) ص 24-27 وكذلك "الخلافة العباسيّة والتَّجزئة اللاّحقة" و"الإسلام والثّقافة الإسلاميّة» (لجيمس مونتغمري)، ص. 78-85. ويوجَدُ تواريخُ أساسيّةٌ أكثر في كتاب ألبرت حوراني، الموسوم بـ «تاريخ الشّعوب العربيّة»، لندن، 2002 (حرَّره ماليس روثفن) وعمل إيرا إم لابيدوس، الموسوم بـ «تاريخ المُجتمَعات الإسلاميّة»، كمبريدج، 2002 (الطّبعة الثّانية).

أمّا معيارُ روايةِ السَّرد التّاريخيّ السّياسيّ للمدّة الزَّمنيّة التي يُغطّيها هذا الكتاب فهو عملُ هيو كندي، في دراستِه الموسومة «النّبيّ وعصر الخلفاء: الشّرق الأدنى الإسلاميّ من القرنِ السَّادس إلى القرنِ الحاديْ عشرَ»، لندن ونيويورك، 1986 (وقد أعيدَ طبعُه في عام 2004). ومُدَدٌ زمنيَّة مُتفرِّقة مَشمولة في كتاب روبرت جي هويلاند الموسوم «الجزيرة العربيّة والعرب من العصر البرونزيّ إلى مجيءِ الإسلام»، لندن ونيويورك، 2001؛

و ولفرد مادلنج في كتابه الموسوم «خلفاء مُحمَّد: دراسة للخلافة المُبكِّرة»، كمبريدج، 1997؛ كذلك هوتنغ، في دراسته الموسومة «أول سلالة حاكمة في الإسلام: الخلافة الأمويّة 661- 750»، لندن، 2000؛ و هيو كندي، في كتابه الموسوم «بلاط الخلافة: ظهور وسقوط أعظم سلالة حاكِمة في الإسلام»، لندن، 2004b.

ويوجدُ مُقدّمة جيدةٌ وشامِلةٌ للعالِم الإسلاميّ (في حقبة ما قبلَ العصر الحديث والفترة الحديثة) حقّقها وحرَّرها فرانسيسُ روبنسون في «تاريخ كامبردج المصور للعالم الإسلاميّ»، المطبوع في كمبريدج، 1996. كذلك دراسة جيرهارد إندرس الموسومة «مُقدّمة للإسلام»، ترجمة كارول هيلينبراند، أدنبرة، عام 1994، وهي كتيبٌ ممتازٌ مليءٌ بالمعلومات الدّقيقة والموجَزة، في حين أنَّ عملَ ماليس روثفن «الإسلام: مُقدّمة قصيرة جدا»، المطبوع في أكسفورد في عام 2000، فيه الكثير مما يستحق الثناء. ومستحقة للقراءة على حدّ سواء هي دراسة ديفيد وينس، «الإسلام»، المطبوع في كمبردج، 2003 (الطبعة الثانية)، ودراسة جوناثان بيركي، الموسومة « تُشكِّل الإسلام: الدين والمُجتمَع في الشّرق الأدنى بينَ سنوات 600- 1800، المطبوع في كمبريدج، 2003. والكثير من المواقف التي اتَّخذَها إجناتس جولدتسيهر ، تلك التي لها بصماتها على الكثير من الدّراسة الغربيّة الحديثة للإسلام قبل العصر الحديث، هي مُتوافِرة ويُمكِنُ الوصولُ إليها بسهولة في مُحاضّرته المُقرَّرة دراسيّاً، «مُقدّمة في الفقه الإسلاميّ والشّريعة الإسلاميّة» ترجمَها أندراس و روث هاموري، المطبوع في برينستون، نيوجيرسي، عام 1981 م. وهناك قراءةٌ أكثر تقدُّماً، ولكنَّها ضروريّةً، من أجل تقويمٍ سليمٍ لخلفية الكثير من وجهات النّظر التي نوقِشَت أو عدلت في كتاب غريغور شولر نجدُها في عمل كتاب إجناتس جولدتسيهر، الموسوم بـ «دراسات إسلاميّة» ترجمة كريستا رينت باربر و صموئيل م. شتيرن،

وحرّره شتيرن، المطبوع في لندن، عام 1971، في مُجلَّدين. وهي حاليا طبعة نافذة.

إنَّ محورَ القضيّة للشّفاهيّة والمكتوب، كما هو الحال في كلّ جانب من جوانب حياة المُسلِمين وفي دراسة مفاصلها ما قبلَ الحداثة هو شخصيّة مُحمَّد، نبيّ الإسلام ورسول الله، والوضع الإلهيّ لكتاب الإسلام المُقدَّس، القرآن. وعن المواد الوفيرة لهذَين الموضوعَين، فالآتي ميادين مُفيدة للبدْء بها: مايكل كوك، في دراسته «مُحمَّد»، أكسفورد، 1983 (فهناك مُقدّمةٌ موجَزةٌ عن كلٍّ من النّبيّ ودراسة خلافيّة]إذ أعلنَ عن ارتيابه بصحّة المعلومات[في حياتِه، وقد كتبت بفطنة ودهاء المُؤلِّف واستقلاله الفكريّ)؛ و مكسيم رودنسون، في دراسته «مُحمَّد»، المُترجِمة عن اللّغة الفرنسيّة (1961؛ طبعة مُنقّحة 1968) من خلال آن كارتر، ونُشِرَ لأوّل مرة باللُّغة الإنكليزيّة في عام 1971 (هي دراسة اجتماعيّة ممتازة كتبها ماركسيّ] سابق[مرموق؛ ومارتن لنكز/ أبو بكر سراج الدين، في دراسته "مُحمَّد. حياته اعتمادًا على أقدم المراجع"، المطبوع في كمبريدج، 2004، وهو تاريخ تقليدي مستند على المصادر الإسلاميّة. وقد نشر كتاب لنكز لأول مرة في عام 1983. ودراسة فرانسيس إدوارد بيترس، «مُحمَّد وأصول الإسلام» المطبوع في ألباني، نيويورك، 1994، هي على حدّ تعبير المؤلِّف، «بحث عن مُحمَّد التّاريخي». وقد يُفضِّلُ القرّاءُ التّوجُّهَ مُباشَرة إلى مِثالين للسّيرة النّبوية كتبَها علماءُ مُسلِمون: الأولى، من تأليف مُحمَّد بن إسحَق في النّصف الأول من القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد، وقد تحقّقت في القرن الثالث للهجرة / التّاسع للميلاد من ابن هشام خلال المدّة الزمنية التي يغطيها هذا الكتاب: حياة مُحمَّد. ترجمة لعمل ابن إسحاق سيرة رسول الله، وترجمها ألفرد غيوم، كراتشي، عام 1967؛ والثاني، من القرنِ الثّامنِ للهجرة / القرنِ الرّابعَ عشرَ للميلاد: ابن كثير، حياة النّبيّ مُحمَّد (السيرة النّبوية) ترجمة

تريفور لي جاسيك، المطبوع في ريدنغ، المملكة المتحدة، 2000 (في أربعة أجزاء). وهناك مجموعةٌ من البحوث، الكثير منها تُرجِمَ إلى اللّغة الإنكليزيّة لهذا المُجلَّد، مع مُقدّمة مُمتازة حولَ المشاكل المنهجيّة المُحيطة بدراسة حياة مُحمَّد، منها دراسة أوري روبين (مُحرّر)، «حياة مُحمَّد" المطبوع في ألدرشوت 1998، المُجلَّد الرَّابع من سلسلة "تُشكِّل العالم الإسلاميّ الكلاسيكي".

تعرَف مجموعةُ الآيات المنقولة عن الله من خلال الملاك جبرائيل إلى رسوله مُحمَّد بالقرآن. وهناك الكثيرُ من ترجماتٍ وأداءاتِ القرآن باللّغة الإنكليزيّة: «القرآن الكريم: ترجمة للمعنى والتّفسير» المطبوع في لندن، 1984، ترجمه م. م. خطيب، وهي النّسخة التي أقرتها جامعة الأزهر في القاهرة وتحتوي عل كلّ من النّصّ و التّرجمة على صفحات متقابلة؛ والنسخة الحديثة لُمحمَّد عبد الحليم سعيد، المطبوعة في أكسفورد،2004 ، وهي نسخة تسهل قراءتها وتحتوي على مُقدّمة عامّة وقائمة مراجع أساسيّة مُفيدة (يختارُ أيضاً أداءات تفسيريّة أو تأويليَّة في كثير من حالاتِ الغموض القرآنيّ)؛ وعمِلَ آرثر جون آربري، "القرآن" المطبوع في لندن، 1964، وما يزالُ له مُعجبونَ (ومنتقدونَ). ويوجد ترجمة جديدة قدَّمَها آلان جونز ستقومُ شركة Oxbow بنشرِها بالنيابة عن لجنة "جبّ التّذكارية".

وتشتملُ الدّراسات القرآنيّة على عمل جاك جوميه، "موضوعات القرآن الكبرى"، لندن، 1997، وهو ترجمة من الفرنسية في عام 1978؛ ومايكل سيلز، في كتابِه "التنزيلات الأولى، طريقة لفهم القرآن" المطبوع في آشلاند، أوريغون، 1999 (ترجمات، ومُقدّمة، ودراسات مع قرص مضغوط يحتوي على تسجيل تلاوات قرآنية)؛ و مايكل كوك، في دراسته "القرآن: مُقدّمة قصيرة جداً"، المطبوع في أكسفورد، 2000؛ و كتاب نيل روبنسون، "اكتشاف القرآن: مقاربة مُعاصِرة لنصّ مُبطَّن"، المطبوع في لندن، 1996؛ وكتاب مُحمَّد عبد الحليم سعيد ، "فهم القرآن: موضوعات

وأسلوب"، لندن و نيويورك، 2001. وأخيراً، نجدُ تطوُّراً أكثر بقليلٍ في الدّراسة الرّائعة لتوشيهيكو إيزوتسو، الموسومة "مفاهيم دينيّة – أخلاقيّة في القرآن"، المطبوع في مونتريال، 2002، وهي إعادة إصدار لعمل ظهر لأوّل مرّة في عام 1959 وبشكله الحالي في عام 1966، وهو كتابٌ لم أفشل في أن أتعلّمَ منه الشّيء الجديد. وهناك مجموعة جيدة من البحوث العلمية (الكثير منها تُرجِم إلى اللُّغة الإنكليزية لأوّل مرّة) هي لأندرو ريبين (مُحرّر) في الكتاب المُعنوَن "القرآن: أسلوب ومحتويات"، المطبوع في ألدرشوت، 2001، مُجلَّد 24 من السّلسلة الموسومة " تُشكِّل العالم الإسلاميّ الكلاسيكيّ".

لقد تحدّى الوحي (وما زالَ يتحدّى باستمرار) الإدراك. وإحدى الاستجابات لهذا التّحدّي هو التّفسير. والتّفسير القرآنيّ مَشمول في دراسة هيلموت جتيا، «القرآن وتفسيراته: نصوص مُختارة معَ تفسيرات إسلاميّة كلاسيكيّة وحديثة» ترجمة ألفورد ت. ولش، أكسفورد في عام 1996. ويوجد دراسة علميّة حول التّفسير في جميع الرّوايات الدّينية الإبراهيميّة الثلاث في العمل الموسوم «مع تبجيل للكلمة: التّفسير الكتابي في العصور الوسطى في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام»، حرّره جين دامن مكوليف وآخرون، أكسفورد، 2003. ومجموعة من البحوث العلمّية (الكثير منها تُرجِم إلى اللّغة الإنكليزيّة لأوّل مرّة) هي لأندرو ريبين (مُحرّر)، «القرآن: التّفسير التّكويني»، المطبوع في ألدرشوت، 1999، مجلد 25 من السّلسلة الموسومة «تُشكِّل العالم الإسلاميّ الكلاسيكيّ».

تعتبرُ قواعد اللّغة والمَعاجِم اللّغوية من الأمور المحوريّة لتفسير النّصّ المُقدَّس، و يتمُّ توفير لمحة عامّة منها من خلال دراسة كيس فرستيغ، «الرّواية اللّغويّة العربيّة»، المطبوع في لندن ونيويورك 1997، وينبغي أن نذكرَ أيضاً إم جي كارتر في دراسته «سيبويه»، المطبوع في أكسفورد ولندن 2004، وهو

عملٌ قصيرٌ مقصدُه القارئ الذي يريدُ الجانب العام. وبغية التّفسير الأفضل للقرآن، تمّ حشدُ الشّعر العربيّ القديم ليكونَ بمثابةِ اكتشافِ كنز لغويّ لمجموعة نفيسة من الكلمات النّادرة، والتّعبيرات، والتّركيبات النّحويّة. فهناكَ بعضُ الأمثلة الكلاسيكيّة للشّعر العربيّ الأقدم، من عصورِ ما قبلَ ظهورِ الإسلام (الجاهليّة)، وهي مُتوافِرة بترجماتٍ حرفيّة مع تفسيراتٍ وتعليقاتٍ ومُقدّمة لآلن جونز في المُجلَّدين، الجزء الأوّل «الشّعر العربيّ المُبكِّر: أشعار المراثي والصّعاليك»، المطبوع في ريدنغ، المملكة المتّحدة، 1992، والجزء الثّاني «الشّعر العربي المُبكِّر: قصائد غنائيّة مُختارَة»، المطبوع في ريدنغ، المملكة المُتّحدة، 1996. وتمَّ جمعُ أمثلةٍ أخرى عن الشّعر العربيّ عندَ روبرت إيروين، في دراسته «ليل وخيل والصّحراء: The Penguin Anthology of Classical Arabic Literature"، المطبوع في هارموندسورث في عام 1999. وتحتوي هذه المُقتطَفات الأدبيّة المُختارة على الكثير من عيّنات التّأليف النّثريّ "الفنّيّ" العربيّ. ويُمكِنُ الحصول على فكرةٍ عامّة عن التّنوُّع المُذهِل لهذه الموادّ حتّى في كتابات شخصٍ واحدٍ من خلال الاطّلاع على "حياة وأعمال الجاحظ: ترجمات لنصوص مُختارة"، ترجمَها شارل بلّا، لندن، 1969 (ترجمَها من الفرنسيّة)، ومن المؤسِف أنَّ الطّبعةَ نافِذةٌ في الوقت الحاضِر. يُنظَر كذلك روجر ألين، "مُقدّمة في الأدب العربيّ"، المطبوع في كمبردج، 2000، وهي نسخة مُختصَرة من عمله "التّراث الأدبيّ العربيّ: تطوُّر أنواعه، ونقده"، المطبوع في كمبريدج، 1998.

و"الحديث"، أي عِلم المَعرفيَّات أو الإبيستيمولوجيا الإسلاميّة التي تجمع بينَ استجابة أو ردّ الفعل لحقيقة أن الوحي القرآني مع جمع أقوال وأفعال النّبيّ مُحمَّد وأصحابه الأوائل، هو أمر أساسي تماما لموضوع هذا الكتاب كما هو الحال بالنّسبة لأيّ مفهومية للإسلام كما فسّرَ وطبّقَ بطرائق مُختلِفة على مرّ العصور.

وأساساً هناك ثلاثةُ أنواعٍ أو أنماط من الحديث حينَما يُنظَر إليها بالنّسبة إلى محتوياته: التّاريخيّ، التّفسيريّ، والشّرعيّ. أمّا الجانبُ المُتعلِّق بعلم الآثار لدراسة الرّموز هذه فهو موضوع النّقاش الأكثر جدّيّة. ويوجَد مُقدّمة مُمتازة لدراسة المُسلِمين للحديث هي لمُحمَّد زبير صدّيقي، الموسومة "أدب الحديث: أصوله وتطوُّره وخصائصه الخاصّة"، تحقيق ومراجعة عبد الحكيم مراد. يحتوي الكتاب على مُلحَق بعنوان "الحديث والاستشراق"، الذي يُمكِنُ أن يجدَ فيه بعضُ القرّاء فائدة. وللرّواية الغربيّة تمثيلٌ قويٌّ عندَ هارالد موتزكي (مُحرّر)، «الحديث: أصول وتطوُّرات»، المطبوع في ألدرشوت، 2004، الجزء 28 من السلسلة الموسومة "تُشكِّل العالم الإسلاميّ الكلاسيكيّ". وتعتبر مُقدّمة المُحرِّر الشّاملة لمحة عامّة مُدْهشة للموضوع. ولجون بورتون دراسة موسومة "مُقدّمة في الحديث"، إدنبره في عام 1994، هي دراسة تمييزية وشيء من تسمية مغلوطة لأنّها بالكاد "مُقدّمة" لكنَّها قوّية جدّاً بشأن ازدهار الحديث على أنّه تفسير للقرآن.

إنَّ صياغة القانون الإلهيّ كما يظهرُ في القرآن، واستكماله بأقوال وأفعال النّبيّ مُحمَّد (يُعرَف باللغة العربيّة بـ "السّيرة")، كانَ أمراً مقصوراً على الفكر القانونيّ (الفقه). ويعرَف الفرع الذي شرحَ المبادئ الأساسية للقانون الإلهي بأنَّه "أصول الفقه"، وهو نهجٌ كانَ في عمليّة مُراجَعةٍ وتغيُّرٍ مُتواصِلةٍ، وهي عملية تشتدُّ ولاسيّما خلال القرون الثّلاثة الأولى للإسلام، والتي قد تطوَّرت إلى عددٍ من مدارس المذاهب الشّرعيّة الأساسيّة منذُ بداية القرن الرّابع الهجريّ/ العاشر للميلاد. و تأسَّست أربعُ مدارس أساسيّة (تفوَّقت على غيرها) وهي: المالكيّة، والحنفيّة، والشّافعيّة والحنبليّة (وقد سُمِّيَت باسم الشّخص الذي تُنسَب إليه، مالك بن أنس [المتوفَّى 179/ 796]؛ وأبو حنيفة [المتوفى150/ 767]؛ والشّافعيّ [المتوفَّى 204/ 820]؛ أحمد بن حنبل [المتوفَّى 241/ 855]).

إنَّ أفضل كتابٍ في اللّغة الإنكليزيّة حولَ الشّريعة الإسلاميّة هو كتابُ برنارد ويس، الموسوم «روح الشّريعة الإسلاميّة»، المطبوع في أثينا، جورجيا، 1998؛ وهناك دراسة استقصائيّة جيدة عن المُكوِّنات الفكريّة الأساسيّة للشّريعة كتبَها مُحمَّد هاشم كمالي، «مبادئ الشّريعة الإسلاميّة»، كمبردج، عام 1989، في حين أنَّ هناك الكثيرُ من الاهتمام في دراسة وائل حلّاق، الموسومة "تاريخ النّظريات الفقهيّة في الإسلام: مُقدّمة في أصول الفقه السنّيّ»، المطبوع في كمبردج، 1997 (على الرَّغم من أنَّ مَقاطِعه العديدة لحجّة وثيقة الصّلة تجعلُه غيرَ صالح للمُبتدِئ).

تتَّسمُ الأصول بفائدة دائِمة، ويُمكِنُ لأصول قليلة أن تكونَ أكثرَ حيويّة من تلك الموجودة في الشّريعة الإسلاميّة والمنطق القانونيّ. إنَّ العمل المُنجَز (والمُضلَّل عمداً في بعض الأحيان) لجوزيف شاخت، الموسوم «بدايات الفقه المُحمَّديّ»، المطبوع في أكسفورد، 1950، هو قراءة أساسيّة مُفعَمة بالحيويّة لفهم النّشاط العلميّ على مدى السّنوات السّتين الماضية (من ضمنِها دراسة غريغور شولر). وهي حالياً طبعةٌ نافِذة. وتعتبَرُ دراسةُ مصطفى الأعظميّ، «حولَ أصول الفقه المُحمَّدي لشاخِت» المطبوع في أكسفورد وكمبريدج، 1996 وهو ردٌّ شاملٌ من زاوية المنظور الإسلاميّ، في حين يوجدُ مُساهَمة حديثة في النّقاش هي دراسة وائل حلّاق، "أصول الفقه الإسلاميّ وتطوّره"، المطبوع في كمبريدج، 2005. ويُمكِنُ العثورُ على دراسة استقصائيّة للمقالات في عمل وائل حلاق، "تُشكِّل الشّريعة الإسلاميّة"، المطبوع في إلدرشوت، 2004، المُجلَّد 27 من سلسلة تُشكِّل العالم الإسلاميّ الكلاسيكيّ. وتمَّت دراسةُ بدايات المذهب المالكيّ من خلال ياسين دوتون في عمله "أصول الشّريعة الإسلاميّة: القرآن، والموطأ وعمل أهل المدينة" المطبوع في ريتشموند، 1999.

لقد تأسَّس الفقهُ بحلول الرّبع الأوّل من القرن الرّابع / القرن العاشِر

كنظيرٍ رسميّ لعلم اللاّهوت، المعروف بـ "أصول الدّين" أو الكلام (حرفيّاً: خطاب، أو الخطاب). لقد كانَت مهمَّة اللّاهوت الإسلاميّ الدّفاعَ عن الدّين ضدَّ هجوم جداليّ من الأديان الأخرى؛ في الأصل، أثبتَ المسيحيّون والمانويّون والزّرادشتيّون أنَّهم خصومٌ مُناوِئونَ لاذِعون في نقدِهم للإسلام، على الرَّغم من أنَّ الجدال ضدّ اليهود ظهرَ أيضاً خلالَ القرنِ الرّابع / القرن العاشِر. ومع ذلك، كانَ مثل هذا الجدل، منذُ الوهلة الأولى لإنشائِه، داخلَ المُجتمَعات المحلّيّة كحركاتٍ مذهبيَّةٍ أو طائفيّةٍ داخلَ الإسلام نفسه.

وبغيةَ الدِّفاع عن الدّين، كانَ يجبُ صياغةُ المبادئ الأساسيّة للدّين على أنَّها ذاتُ مصداقيّةٍ فكريّةٍ ومتينةٍ من النّاحية اللّاهوتية، وفي الوقتِ نفسِه تبقى حقيقيّة وصادقةً لوحي القرآن. وفي الوقتِ الحاضر، تُعَدُّ الكتبُ الجيدة التي يُمكِنُ الوصول إليها عن علمِ اللّاهوت الإسلاميّ باللّغة الإنكليزيّة شيئاً نادرَ الحدوث. وعلى الرَّغم من أنَّ دراسة وليام مونتغمري واط «الفلسفة الإسلاميّة واللّاهوتيّة: دراسة استقصائيّة موسَّعة»، إدنبرة، 1985، تمَّ إصدارُها منذُ مدّةٍ زمنيَّةٍ طويلة، إلا أنّها تتحلّى بالكفاءَة، مع أنَّ دراسةَ تيلمان ناجل أجدرُ بالتّفضيل (على الرَّغم من بؤسِ التّرجمة في بعض الأحيان وغياب اليد التّحريريّة)، والموسومة «تاريخ اللّاهوت الإسلاميّ: من مُحمَّد إلى الوقت الحاضر»، برنستون، نيو جيرسي، 2000، والتي ترجمَها توماس ثورنتون من اللّغة الألمانية في الأصل (نُشِرت عام 1984). وأمّا نظامُ اللّاهوت المُبكِّر المُتمتِع في الوقت الحاضر بصحوةٍ دينيَّة وثيقة الصّلة بالموضوع في العالم الإسلاميّ المُعاصِر وهو المُعتزِلة (يُنظَر المدخل إلى «المُعتزلة» في المَسرد لشرحٍ موجَزٍ). وتُشكِّل هذه الظّاهرة موضوع ريتشارد مارتن ومارك آر وودوارد (مع دوي سريا أتمجا)، في دراستهم الموسومة «مدافعون عن العقل في الإسلام: المُعتزِلة من مدرسة القرون الوسطى إلى رمز الحداثة»، المطبوع في أكسفورد، 1997. وهناك تحليلٌ مفيدٌ لاثنَين

من اتّجاهات الفكر اللّاهوتيّ الإسلاميّ («العقلانيّة» و«التّقليدية»)، قدَّمهما بنيامين إبراهيموف في "اللّاهوت الإسلامي: التّقليديّة والعقلانيّة"، المطبوع في إدنبرة، عام 1998، ويُمكِنُ الحصول على شعور بإقحام بعض من القضايا والمُناظِرات الأنموذجيّة لهذا النّشاط الفكريّ في دراسة آرثر كيفن راينهارت، الموسومة "Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought"، المطبوع في ألبانيّ، نيويورك، 1995. وحولَ المدَّة الزَّمنيّة التي ناقشَها غريغور شولر في هذا الكتابِ، يُنظَر مايكل كوك، "العقيدة الإسلاميّة المُبكِّرة: دراسة في نقد المصدر" كمبردج في عام 1981، هي دراسة جوهريّة وقد أُعِيدَ طبعُها حديثاً (2003) لكنَّها لن تكونَ سهلةَ القراءة للمبتدئ. وسينتفعُ المغامرُ كثيراً من قراءة كتاب "الغزّالي ومدرسة الأشعريّة"، المطبوع في دورهام ولندن، 1994، وهو من أكثر الكتب تيسُّراً، كتبَه ريتشارد إم فرانك، الخبير الأبرز في علم الكلام الكلاسيكيّ في العالم النّاطق باللّغة الإنكليزيّة. وعلى الرّغم من أنَّ الغزالي قد توفي في عام 505/ 1111،

أي بعد قرنين من نطاق التّأثير لعمل غريغور شولر، إلا أن كتاباته هي من بينَ أكثر الأعمال الفكرية العربيّة-الإسلاميّة الأصيلة تيسّراً. ويُمكِنُ الاطلاع على ترجمة الأعمال المحورية في الدراسة التي قدّمها شولر الموسومة "كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي" ترجمها ميشيل إلياس مرمورة، المطبوع في بروفو، 1997؛ وكتاب « المُنقِذ من الضَّلال: خمسة نصوصٍ رئيسةٍ بما في ذلك سيرتُه الرّوحيّة» ترجمة مكارثي، المطبوع في لويس فيل (ولاية كنتاكي) (وهو العمل الذي ظهرَ أصلاً في عام 1980 تحتَ عنوان «الحرية وإنجازاتها»).

والمصدرُ المحوريّ لكلّ من الحديث والفقه هو الاهتمام بالتّأريخ الدَّقيق للمُناسَبات التي نزلَ فيها الوحي على مُحمَّد والمُسلِمين (المعروف بـ «أسباب النّزول»). هذه التّساؤُلات أدَّت إلى تجميع وتصنيف التّواريخ التي

نُظِّمَت تنظيماً حوليّاً وكرونولوجيا (تأريخ، أي: «تعريف وتحديد الوقت»)، وهو الحافزُ الذي تغذَّى بمطالب «الحديث» لما كانَ يعتمدُ على معرفةٍ دقيقةٍ بموثوقيّة الرُّواة المُضمّنين لأيّ سلسلةٍ من الثّقات (إسناد): جرى ترتيبُ الرّواة في سلسلة من الأجيال التي ينبغي أن تشيرَ إلى معرفةٍ شخصيّة مُباشَرة (من خلال التّابعينَ والصَّحابة) معَ النّبيّ مُحمَّد.

والإنجاز المُتوّج لهذا النّهج الحولي المُتأثّر دينيّاً في كتابة التّاريخ هو كتاب «تاريخ الرّسل والملوك» للفقيه ومُفسِّر القرآن مُحمَّد بن جرير الطَّبريّ (المُتوفَّى سنة 310/ 923)، وهو متوفِّر الآن في التّرجمة الإنكليزيّة في 38 مُجلّد نُشِرَت بينَ عامَي 1984 و 1998، بعنوان (تاريخ الطّبريّ، المطبوع في ألباني – نيويورك)، حقَّقهُ فريق من الباحثين يعملونَ بإشراف رئيس التّحرير إحسان يار شاطر. لقد استكشفَ الفكر التّاريخي الإسلاميّ – العربيّ الكلاسيكيّ في كتاب طريف الخالدي، الموسوم "الفكر التّاريخيّ العربيّ في العصر الكلاسيكيّ"، المطبوع في كمبريدج، عام 1994، بينَما تُشكِّل كتابات التّدوين التّاريخي الإسلاميّ موضوع تشيس إف روبنسون، الموسوم «التّدوين التّاريخي الإسلامي»، المطبوع في كمبريدج، 2003.

تعدُّ الفلسفة عادة خارج نطاق العلوم الإسلاميّة. لكن وبكلّ ما تحملُه الكلمة من معنى، ففي مراحلها الأولى، تمَّ إجراءُ التّكهُّنات الفلسفيّة أيضاً كاستجابةٍ على المذهبَين العقائديَّين التّوأمَين وسط الكثير من التّكهُّنات اللاّهوتيّة: وحدانية الله المُطلقة (تُعرَف باللّغة العربيّة بـ «توحيد»)؛ وعدالة الخالق (تُعرَف باللّغة العربيّة بـ «عدل»).

إنَّ الشّعور بالاكتشاف المُدهِش للفلسفة العربيّة (بمفهومها الضَّيق، بالمعنى المقصود للتّفسيرات العربيّة –الإسلاميّة للتّراث الفلسفيّ القديم المُتأخِّر) يتَّضحُ مُباشَرة من لمحةٍ خاطفةٍ على كتاب فرانز روزنتال «التّراث الكلاسيكيّ في الإسلام»، الذي ترجمَه إميل و جني مارمورشتين، المطبوع

في لندن، 1992، وهو دراسةٌ رصينةٌ نُظِّمت من خلال ترجمات مع تعليقاتٍ ومُقدَّمات. إنَّ ديناميّة عمليّة تمتدُّ إلى 200 عام من التّرجمة إلى العربيّة ما كانَ باليونانيّة، كلّ هذا قد قامَ به ديمتري غوتاس بشديد التّدقيق في التّفاصيل في كتابه الموسوم "الفكر اليونانيّ، الثّقافة العربيّة: حركة التّرجمة العربيّة – اليونانيّة في بغداد والمُجتمَع العباسي المُبكِّر (القرن الثّاني إلى القرن الرّابع / الثّامن إلى العاشر)، المطبوع في لندن ونيويورك، 1998. والاستكشافات الفكريّة لهذه الظاهرة من قبل الفلاسفة المُسلِمين خلال حوالي ألف عام، شملتها الآن دراسةٌ استقصائيّة في "دليل كمبريدج للفلسفة العربيّة"، وحقّقه بيتر أدامسون وريتشارد تايلور، المطبوع في كمبريدج، 2005. وهناك بعضُ الأمثلة لأعمالِهم المُتوافِرة في دراسة "الكتابات الفلسفيّة الإسلاميّة في العصور الوسطى"، حرَّرَه مُحمَّد علي خالدي، كمبريدج، 2005.

أخيراً، الأعمال المرجعيّة. هناك أربعةٌ أعمالٌ أساسيّة في هذه الفئة، تلك التي تتطلَّبُ مشورةً مُنتظِمة. حيثُ نجدُ "موسوعة الأدب العربيّ"، التي حرَّرها جولي سكوت ميسامي وبول ستاركي، المطبوعة في لندن ونيويورك، 1998 (في مُجلّدَين)، وقد استندَت إلى تعريف شامل لـ "الأدب"، وتشملُ أيضاً مداخلَ عن الفلاسفة والنُّحاة، فضلاً إلى المُصطلَحات وأكثر من ذلك بكثير. وشموليّة مُماثَلة في النّهج تميِّز "موسوعة القرآن"، تحرِّير جين دامن مكوليف، ليدن، 1999 (وهي في طور التّنفيذ؛ ظهرَ منها حتّى الآن أربع من المُجلّدات الخمس)، حيثُ سيجدُ قرَّاءُ هذا الكتاب مُعالجاتٍ جيدةً في الكثير من الموضوعات في صميم اهتمامات غريغور شولر. وفي نهاية المطاف، لأولئك الذين يعرفونَ بعض العربيّة، فإنَّ العمل المرجعيّ الأساسيّ هو الطبعة الجديدة لموسوعة الإسلام، المطبوعة في ليدن، المُجلَّد الأوّل منها ظهرَ في عام 1960، والعملُ جارٍ بها حتّى الآن إلى نحو 11 مُجلّداً. والعملُ على هذا المصدرِ الرّئيسِ شارفَ على الانتهاء، ويجري التّحضيرُ

للطّبعة الثّالثة على قدمٍ وساقٍ. وأخيراً، فإنَّ الموسوعةَ الإيرانيّة، المطبوعة في لندن، كوستا ميسا، ونيويورك، 1985، هي مشروعٌ ضخمٌ ظهرَ منه 11 مُجلَّداً حتّى الآن. ومداخِله غالباً ما تكونُ أكثر في الكمّ من تلك الموجودة في الموسوعة الإسلاميّة، ولكن نظام النّقحرة (الفارسيّ) المُميَّز لها، سيجعلُ استخدامَها صعباً على المُبتدئينَ.

كما سيجدُ قراؤنا الكثيرَ من الفائدةِ في المشروع الطّموح المُؤلّف من خمسِ مُجلَّدات، "تاريخ كامبردج للأدب العربيّ"، حيث تكونُ الثّلاث مجلدات الأولى ذات صلة مُباشَرة: "الأدب العربيّ حتّى نهاية العصر الأمويّ"، تحرير ألفريد فيليكس لندن بيستون وآخرون (1983)؛ و "الأدب العباسيّ"، تحرير جوليا أشتياني وآخرين (1990)؛ و"الدّين، والتّعليم والعلم في العصر العباسيّ"، حرّره إم جاي إل يانغ وآخرون (1990). ومع أنَّه في كثيرٍ من النّواحي مشروعاً ناقصاً، فهذه المُجلّدات تحتوي على بحوثٍ مُفيدةٍ في المجالات الرّئيسة للبحث العلميّ الإسلاميّ الذي تمَّت مُناقَشته في هذا الكتاب.

وفي الختام، كتاب عن أحد الموضوعات "الحقيقيّة" من هذه الدّراسة هو لجوناثان بلوم، "ورقة قبل الطّباعة: التّاريخ وتأثّر الورق في العالم الإسلاميّ"، المطبوع في نيو هيفن، كونيكتيكوت ولندن، 2001.[1]

(4) الشّفاهيّة والمكتوب:

في الفصل الأوّل من الشّفاهيّة والمكتوب، وهو في الأصل البحث الثّاني من البحوث التي جُمعت هنا ليتمَّ نشرُها، والتي استعرضَها غريغور شولر

(1) قُدّمت لمحة موجَزة عن الخطّ العربيّ وأشكال الحروف العربيّة من خلال «طباع» (2001). ويستكشفُ جورج (2003) الجوانب الفكريّة والروحيّة لتقليد الخطّ ومُمارَسة الكتابة في صدر الإسلام وما قبله.

سابقاً، الأوروبيّة بالدَّرجة الأولى (وعلى نحو بارزٍ الألمانيّة)[1]، والبحث العلميّ عن موضوع الشّفاهيّة والمكتوب في سياق العلوم الإسلاميّة في القرون الثّلاثةِ الأولى من تطوُّرِ الإسلام كروايات ونظام من المُعتقَدات. تشتركُ جميع هذه التّخصُّصات العلميّة في مِيزةٍ واحدةٍ مُشترَكة: اعتمادها على الإسناد، وسلسلة من الرّواة أو الثّقات المُستخدَمة لتحديد الرَّابط الشّخصيّ الذي كانَ قائِماً بينَ الرّاوي ومصدره.

تميلُ الكتابةُ (أو بتعبيرٍ أدقّ، ترسيخ الكتابة بشكلٍ منشورٍ) إلى الهيمنة كمُمارَسة، وذلك في عصرٍ كانَ النّشرُ فيه واسعَ النّطاق. حيثُ إنّ التّعصُّب مع المُمارَسات الأخرى ذات الصّلة مثل تدوين المعرفة في الأشكال المنقولة شّفاهيّاً، يثبتُ على نحوٍ حصريّ ويُمكِنُ أن يستتبعَ إلى بُطلان المُمارَسات الشّفاهيّة. وعلاوةً على ذلك، فإنَّ الكتاباتِ التي نُشرَت كثيراً ما تلبس عباءة من التّسلّط، مقيدةً كما لو كانَت بمفاهيم المِلكيّة والغائِيّة — حيثُ يحتفظ المؤلِّف عموماً بحقّ الطّبع والنّشر للمواد المنشورة على هذا النّحو، وسيهدف (غالباً) إلى منح مُباركةٍ نهائيّةٍ لإتمام أيّ كتاب تمّ إصداره في نطاق المِلكيّة العامّة. ومن هذا المُنطلَق، فإنَّ التّسلّط، والمِلكيّة، والغائِيّة بمثابة ضمانات للأصالة والموثوقيّة. والآثار المُترتِّبة على هذا الضَّمان هي أنَّ الرّوايات الشّفاهيّة، عندَ النّظر إليها من هذه النّقاط ذات الأفضليّة للكتابة، فهي تعتبر ملكيّةً غيرَ موثوقة، وغيرَ ثابتة ومُزعزَعةً، ومُبتذَلةً، وواقعاً مَشاعاً، وذلك لأنّها ثمرةُ تعاونٍ وعملٍ مشترَك، ومن ثمَّ فهي خالية من «الأصالة». ومن هذا المنظور، فإنّها تمثّل تحدّياً للموثوقية الممنوحة بالكتابة لما لها من ميل إلى تحدّي الأصالة التّاريخيّة، وتردُّدُها في فسحِها المجال لأيّ نقطةٍ ثابتةٍ

(1) ومن الجدير تذكُّره كيفَ كان التّقليد الجرماني في «نقد المصدر» يحتوي على بذورِ التّطوُّر في الدّراسات التّوراتيّة، والذي ومنه انتشر إلى الدّراسات الإسلاميّة. وإنَّ الكثير من مُستشرِقي القرن التّاسع عشر الكبار قد اتّخذوا جانبَي المُعسكرَين، كما هو الحال، مثلاً، يوليوس ڤلهاوزن.

في الزّمن. ومن ثمَّ فهي مُراوغِةٌ ومُهدِّدة – أو بالأحرى مُتحدِّية – لهيمنة الكتابة. ويتمَّ زيادةُ هذه التّوتُّرات فقط من خلال بُعْدٍ إضافيّ لنقل المعرفة والتعلُّم، وهذه هي الطّريقة التي تضمَّن بها المُجتمَعات استمرار مجموعة الأفكار والمُعتقَدات، ووحدات وعناصر المعلومات التي يعتقدونَ بكونها حاسمة لشعورهم بالهوية – الذاتيّة، وأن تكونَ مُتاحَةً للأجيال القادمة. أو بعبارة أخرى، الطّريقة التي تسعى بها المُجتمَعاتُ لتشكيل ومراقبة مصائرها.

التّعصُّب (الحديث) للمكتوب عوضاً عن الشّفاهيّ هو تعصبٌ أكثرُ تعقيداً ضمن الرّواية الإسلاميّة من خلال عواملَ مُتنوِّعةٍ، وهي هذه العواملُ التي حدَّدها غريغور شولر لوضعِها في سياق الكلام: تواجُد مجموعاتٍ واسعةٍ النّطاق من هيئات مُتبايِنة للموادّ التي غالباً ما يكون لها أصلٌ عام مُتفاوِت بالتّساوي من النّاحية المعرفيّة؛ ودور مصادر المكتوب والشّفاهيّ في تأليف هذه المُصنَّفات، وهي المصادر التي كثيراً ما يُفهَم منها التّكرار؛ وأهمّيّة الهيكليّة المنهجية لهذه المصادر، والتي تُدرج على نحو عام بصيغة نقل (شفاهيّ) شخصيّ من خلال سلسلة رواةٍ أو ثقاتٍ تربطُ العالم بماضٍ متأصلٍ (و يوطوبيّ أحياناً)، والذي يشيرُ إلى وسائله في الوصول إلى ذلك الماضي[1]؛ والتعايُش، من الحقبة الأقدم لتاريخ ما قبل الإسلام، بينَ التّراكيب الشّفاهيّة والمكتوبة لتدوين المعرفة؛ والاستعمال المُفرِط لمفرداتٍ مُقتضَبةٍ في وصف هذه العمليات من النّقل والتَّصنيف.

وفي بواطن الأمور تلوحُ شخصيّاتُ مُنتصفِ القرنِ التّاسعَ عشرَ، الباحث ألويس اشبرنجر (الذي يثبتُ تمييزه بينَ ملحوظاتِ المحاضرة وبينَ المُفكّرة والكتب المنشورة أهمّيّة كبيرة لتحليلات غريغور شولر)[2]،

---

(1) يُنظَر عزيز العظمة (1992)، و غراهام (1992-1993).

(2) وحول هذه يُنظَر أيضاً شولر (2002b، ص. 3)؛ سبرنغر (a1856، ص 5 وما

و»مؤسِّس« الدّراسات الإسلاميَّة (ولاسيّما الغربيَّة) باعتبارِه تخصُّصاً أكاديميّاً، الباحث المجريّ إجناتس جولدتسيهر، في أواخر القرن التّاسع عشر/ أوائل القرن العشرين، الذي كانَت دراساتُه الاستقصائيّة المؤثِّرة للموادّ التي تفصّلُ أقوالَ وأفعالَ النّبيّ مُحمَّد "الحديث"[1] قد أملت برنامج الدّراسة لهذه الظّاهرة الفكريّة، والثّقافيّة، والدّينيّة في الدّراسات الأكاديميّة الغربيّة. ويتمُّ منحُ دورٍ بارزٍ لُمكتشفاتٍ نبيهة عبود في البرديّات، ولنظريّات فؤاد سزكين، الذي ظهرَ مسحه الاستقصائيّ الرّائع والضّخم للتّخصُّصات الإسلاميّة التّقليديّة، بثرواتِهم من موادّ دراسة السّيرة الجماعيّة والمخطوطة، في غضون عقدَين من الزَّمن قبلَ نشر النّسخة الأصليّة من الفصل.[2]

لقد وعدَ عملِ سزكين بالكثير — طريق لجنّة عدن، وذلك من خلال السَّماح لاستعادة النُّصوص بالجملة من أوائل أطوار النّشاط الفكري داخل العلوم الإسلاميّة، وإذا استندَت هذه المُصنَّفات والمؤلّفات إلى مصادرَ مكتوبةٍ على وجه الحصر، فإنَّ تواجُدها الأصليّ كمصادرَ مكتوبةٍ يُمكِنُ أن يضمنَ لها موثوقيّتَها ويبعدُ الشّكوك المُتقرَحة في التّزوير وعدم الأصالة، حيثُ يبدو تورُّطُ الشّفاهيّة بفضل مرونتها وطابعها العرضيّ. وعلاوةً على

يليها؛ و 1869، المُجلَّد الثالث، ص.xciii وما يليها).

(1) جولدتسيهر (1890=1971 و 1869b)؛ وقد يكون عمل كونراد (1992) محل اهتمام.

(2) سزكين (–1967). أخرج سزكين المُجلَّدات عندما نشر غريغور شولر هذه البحوث التي تتضمَّن: العلوم الإسلاميّة (الأول: العلوم القرآنيّة، الحديث، التّاريخ، الفقه والتصوُّف)؛ والشّعر (الثاني)؛ والعلوم الطبيعيّة (الثالث: الطّبّ، والصّيدلة، وعلم الحيوان، والطّبّ البيطريّ؛ الرابع: الكيمياء، وعلم النّبات، والزّراعة)؛ والرّياضيات (الخامس)؛ وعلم الفلك (السّادس)؛ وعلم التّنجيم وعلم الأرصاد الجويّة (السّابع)؛ وتأليف وصناعة المعاجم (الثّامن)؛ والنّحو (التاسع). والمحطّة النّهائيّة لتغطيتها هي سنة 430 / 1038–1039. و ظهرَت ثلاثة المجلّدات التّالية (الرّياضيات والجغرافيا ورسم الخرائط) في عام 2000، نشرها معهد تاريخ العلوم العربيّة الإسلاميّة في جامعة يوهان فولفغانغ غوته.

ذلك، سيكونُ فقهُ اللّغة الحديث في حوزته مفهوم راسخ لأصل الكتاب أو مؤلِّفه، وهو مفهوم مألوف على نحو مُطمئِن للطّرائق الحديثة.

وعلى أيّة حال، فإنَّ الدّراسات التي أجراها علماءُ آخرون مُرافِقة لتصريحات سزكين التي تميلُ إلى الإشارة على وجه التّحديد لعكس ما كانَ قد ناقشَه وحاججَه، أي أنَّ أعمالَه المُكتشَفة حديثاً، إن هي إلّا إحياءٌ لنصوص مُنقَّحة سابقة، وليست حتّى نصوصاً منقَّحةً على وجهِ الخصوص في ذلك الحقل. لكن في ضوء هذا الدّليل، يُمكِنُ العثورُ هناك في نصوصِ المصدر العربيّة على عددٍ وافر من الإشارات إلى تدوين هذه التّنقيحات المُتنوِّعة على نحوٍ مُربكٍ من الباحثين المَعنيّين. وإنَّ هذا التّفاوُت في تقديرِ الدّليل الذي درسَه غريغور شولر في تمهيده للفصل، هو دليل، مُحبِط ومُتناقِض ويفتقرُ إلى الدّقة، وذلك عندَما اقتربَ من مفهومٍ مُناقِضٍ للتفرُّد (الشّفاهية مُقابل التَّدوين)[1].

تجدرُ الإشارة من البداية إلى أنَّ غريغور شولر يعمدُ لوضع إطار من شأنه أن يفسِّرَ كلَّ الأدلّة المُتاحة، وهو إطار مُلزِم وأمين قدر الإمكانَ لكلّ ما يُمكِنُنا معرفته من الرّوايات الأصليّة للدراسة الإسلاميّة. وبعبارة أخرى، فهي فرضيّة علميّة لكلّ ما يسمحُ به الدّليل، والفرضيّة المُقترَحة في الفصلين الأول والثاني توضَع موضع الاختبار في الفصول 3 و 5 و 6. وفي تقديري، لم يظهر حتّى الآن أنّها ليسَت الفرضيّة التي تمثِّل أفضل الرّوايات لجميع الأدلّة المُتاحة. وبالطبع فإنَّ لها تداعيات على مسألة الأصالة المضطربة والمثيرة للخلاف والجدل، لكن الفضل يعود لغريغور شولر في أنه رفض الانزلاق من الفرضيّة إلى التّنظير في هذه الفصول الأولية.[2]

(1) مثل هذه القطبية والتناقض الكامل قد أبلغ من خلال فرضية الكتابة والقراءة التي لا سبيل إلى إنكارها كتقنية، يُنظَر أونغ (1982) إينيس (1998).

(2) إنّ موقفه من مسألة الأصالة والموثوقية، وهو ما يصفه أنَّه استمرارٌ لتعديل «الوضعيّة» (بغضّ النّظر عن كونها مُعتمَدة)، ضدّ منهج التّطرّف في النّقد، يتمّ

وبالنّسبة إلى غريغور شولر، فإنَّ خصائص الطّرائق التّربويّة الإسلاميّة الكلاسيكيّة للتعليم العلميّ هي المحور المركزيّ للجدل كله. حيثُ أسَّسَ ثلاثةَ مناهجَ للتّعليم: السَماع، والقراءة، والوجادة أو الكتابة. وفي القسم الأوّل من الفصل الأوّل، تمَّ تناوُلُ أهمّيّة هذه المُمارَسة التّربويّة من أجل تقديرٍ مُستنيرٍ لتطوُّر «الحديث» بوصفِها انطلاقةً أوليّة، وفسَّرَ الاختلافَ في الرّوايات والتّنقيحات من حيثُ التّباين في العرض، والتّدوين، والنَّقل. وفي القسم الثّاني من الفصل الأوّل، تقصِّي مفهوم «شكل ثابت ومُحدَّد» يتمُّ منحُه للمواد المكتوبة التي تنتمي لرواية المُحاضَرة، وذلك مع استنتاج ذي أهمّيّة يشيرُ إلى أنَّه خلال عمليّة النّقل يُمكِنُ أن تخضعَ الأعمالُ لقدرٍ من التّغيير حتّى تلك التي في صيغتها «النّهائيّة».

وإن كانَت الأعمالُ التي تمَّ إصدارُها لا تحتفظُ بشكلٍ أُسبِغَ عليها من أولئك الذين ألّفوها أو صنّفوها، فكيفَ يُمكِنُنا تطبيق لُصاقة التّوسيم «مؤلّف» بشكلٍ مؤثر عليها؟ لقد هيمَنت هذه المُشكِلة على القسم الثّالث من الفصل الأوَّل، حيثُ عكّرَ غريغور شولر التّمييز بينَ المؤلّف والرّاوي باعتبارِهم رموزاً منتجةً للمُشاركين في إنشاء أيّ عملٍ تمَّ تجميعُه، ويقدِّم بدلاً من ذلك سلسلةً من العلامات الفارِقة المُتعلِّقة بالرّاوية والمؤلّف والمُحرِّر الأوّل والثّاني، وذلك بقصد التّقاط «عمليات التّنقيح والتّعديل

تلخيصه بطريقة مُناسِبة في كتاب شولر (2002b، ص. 10–14). وفصّل مع إيجاز جميل في كتاب شولر (1996a)، ومن المُقرَّر أن تظهرَ ترجمة إنكليزية بعدَ نشر هذا العمل، ويتمُّ الدّفاع عنه أكثر في دراسته (2002a) و (2003). يُنظَر أيضاً (1998) و (2000b) إلى جانب بحثه عن عروة بن الزّبير في الموسوعة الإسلاميّة "طبعة ثانية"، المُجلَّد، 10، ص. 910–913. وفي (2002) يتمّ التّمييز الأساسيّ بين الأصالة والدّقة، والصدقيّة التاريخيّة (وهو تميُّز كثيراً ما فقد في خضم الجدل والمُجادَلة): قد تكونُ الرواية أصيلة وحقيقيّة، ولكن صدقيّتها غير مضمونة في دقّتها أو صحّتها. وفي الواقع فإنّ الدقّة لا تُشكِّل الضَّمان على حدّ سواء، وذلك لأنَّها ببساطة مجرَّد تمثيل دقيق للمعلومات التي قدَّمها الناقلِ / الرّاوية أو بما كانَ يفكِّر بحدوثه (وهكذا لا يوجد لديه صلة مُباشرة مع ما حدثَ فعلاً "في الواقع").

والمُراجَعة» الأفضل. وفي نهاية هذا المقطع، يؤكِّد غريغور شولر على أحد المفاهيم التّأسيسيّة التي أعطَت معنى لهذه الإجراءات، وهو الرّغبة من جانب العلماء المُسلِمين لضمان المصداقيّة للمواد بدلاً من تأكيد الأصالة وحقَّ الملكيّة.

كانَ لكتابة أو نسخ (الوجادة) مثل هذه الكتب (في المعنى الرَّخو لهذا التّعبير) أهمّيّة ثانويّة بعض الشّيء لعمليات التّأليف واسعة النّطاق القائمة على الأسانيد والتي تُشكِّل التّركيز الأساسيّ لغريغور شولر. ويتطرَّقُ القسم الرّابع من الفصل الأوّل لطبيعة المصادر التي استندَت إليها هذه المُصنَّفاتُ، في حين يسعى القسمُ الخامسُ من الفصل الأوّل إلى نفي القيمة التّأويليّة للتَّركيبات الخاملة نظير «النّقل المكتوب» إزاءَ «النّقل الشّفاهيّ» (وأحد المؤرِّخينَ قد سمّى مثل هذه التّركيبات بـ «أساليب توفير الجهد»)، ومن ناحيةٍ أخرى، لتوضيح النّقطة التي أُدرِجَت في الاستنتاج الخاصّ بالقسم الثّالث، ويُمكِنُ نشرُ هذه المعرفة بطريقةٍ صحيحة وموثوقةٍ فقط من خلال نظام المُحاضَرة، حيث تكمل المُمارَسات الشّفاهيّة والكتابيّة بعضها البعض. ويتضمَّن القسم السّادس ثلاث مؤشَّرات للاتّجاهات التي ستلفت النّظر إليها استقصاءات وتحقيقات غريغور شولر اللاحقة: أوجه الشّبه من التّقليد اليهوديّ (يُنظَر الفصل الخامس)؛ والنّقل في الشّعر الجاهلي والشّعر الإسلاميّ المُبكِّر (يُنظَر الفصلان الثّالث والرّابع)؛ و استمرار تطبيق مُمارَسات تربويّة من العصور القديمة المُتأخِّرة في المرحلة الإسلاميّة (يُنظَر الفصل الثّاني). إنَّ المحورَ المركزيَّ للفصل الأول هو تلك المنهجيات الإسلاميّة العلميّة التي اعتمدَت على الأسانيد اعتماداً كبيراً باعتبارِها الآليّةَ الرئيسة لتوفير المعلومات.

في الفصل الثّاني؛ الذي نُشِرَ في الأصل بعدَ أربع سنواتٍ (1989) من البحث الذي استندَ إليه الفصل الأوّل (1985)، ومن ثَمَّ فهو البحثُ

الثّالث من هذه المجموعة التي ستُنشَرُ، يوسِّع غريغور شولر من دائرة تحقيقه ليشملَ تلك التّخصُّصات التي لا تعتمدُ على الإسناد باعتبارِه آليّةً رئيسةً لها لتوفير المعلومات. ومرّة أخرى، فإنَّ عبء الاستقصاء والتّحقيق إن هو سوى طرائق النّقل الدقيق التي تتطلبُها التّخصُّصات الثّلاث المعنيّة: النّحو، والمعاجم، والتّعليم الطِّبيّ والفلسفيّ. تميَّزت هذه النّظريّات المعرفيّة منذ أزمنةٍ مُبكِّرةٍ فصاعداً في إنتاج «الكتب المُحرَّرة على نحو صحيح (بالمعنى الدّقيق للكلمة)» والتّعليقات التي أُلِّفت لتوضيح هذه الكتب (ص 46).

وبعد ملخَّص موجَّز لنتائج الفصل الأوّل، ينقسمُ الفصل إلى ثلاثة أقسام: القسم الأوّل مخصّص لأسلوب التّعليم الهلنستي في العصور القديمة المُتأخِّرة (ولاسيّما الإسكندرانيّ)؛ ويُنظَر القسم الثّاني في مجالات النّحو والمعاجم، بينَما يهيمنُ التّعليمُ الطبّيّ - الفلسفيّ على القسم الثّالث.

وفي عام 1930، نشرَ الباحث البارز في ظاهرة التّرجمة اليونانيّة - العربيّة (المشروع الذي يعرضُ ترجمةَ الجزء الأكبر من التّراث اليونانيّ في العصور القديمة المُتأخِّرة إلى اللّغة العربيّة، الذي استُهِلَ برعاية أوائل الخلفاء العباسيّين، والذي فقدَ الحماس في النّصف الثّاني من القرن الرّابع / القرن العاشر)[1] ماكس مِيرهوف دراسة مؤثِّرة للرّواية التي أكَدت أنَّ التّعليم الفلسفيّ في بغدادَ كانَ مُقلِّداً بطريقةٍ مباشرة للمنهج الأكاديميّ الإسكندرانيّ[2]. وقد ساهمَت العديدُ من الدّراسات إلى حلّ هذا الصّلة المُباشَرة المُتخيّلة وإلى فهم أفضل لديناميات هذه العملية، وكانَت دراسة غريغور شولر من بينها[3]. وعلى المحك، كما هو الحالُ في كثيرٍ من الأحيان

(1) يُنظَر غوتاس (1998).

(2) يوجد مجموعة ممتازة من البحوث مكرسة للمفسّرين القدامى للأرسطوطاليسيّة من خلال سوربجي (1990)؛ يُنظَر أيضاً سلسلة من التّرجمات لأعمال المفسّرين تحت إدارة التّحرير لريتشارد سوربجي، «المفسّرون القدامى حول أرسطوطاليس».

(3) غوتاس (1983، 1985، 1995، 1999)، ولامير (1997)، و سترومزا

في دراسة أصول المؤسَّسات الإسلاميّة الثقّافيّة أو الدّينيّة أو السّياسية، يوضَعُ التّساؤل نفسه بشأن «أصالة» الحضارة العربيّة - الإسلاميّة، وعلى الرَّغم من أنَّ هذا التّساؤل كثيراً ما تمَّت صياغتُه من حيثُ الحكم المُسبَق، ويجدُ ذلك إلى صالح الرّواية من أينَ استقيت — وبعبارةٍ أخرى، كما لو كانَ علينا أن نحرمَ الشّاعر فيرجيل من أيّ إبداع، وذلك لأنّه "استندَ" في الإنياذة على الإلياذة والأوديسة لهوميروس. ويولي غريغور شولر اهتماماً كبيراً للإشارة إلى الاختلافات وأوجه التّشابه أيضاً في كلّ من التّقليدين في الميدان التّربوي، وقد اختار بدلاً عن ذلك الحديث عن «التّشابُهات الهيكليّة» بدلاً من «المُلحَقات المُباشَرة» (ص. 48). ومن ثمَّ، فإنَّنا نواجهُ مُفكَّراتِ المُحاضَرة (مُعيناتِ - ذاكرة aides-mémoire /) المنسوبة إلى كلّ من المُعلِّم والتّلميذ والكتب المُتداوَلة باسم التّلميذ، وهي في الأساس إصداراتٌ أُعيدَ صياغتُها من أعمال المُعلِّم، وكذلك مدوَّنات لتعقيبات مُحاضَرة على نصوصٍ ثابتة. وممّا يشجعنا أيضاً التّشديد على أهمّيّة المُمارَسات الإسلاميّة في تأكيدها على "النّقل بالمسموع"، وهو لغة فرديّة بليغة تميِّزُ الفرق بينَها وبينَ التّقليد الإسكندرانيّ، فضلاً إلى مجموعة من مناطق تأثير مُحتمَلة، داخليّة وخارجيّة، التي قد تكونُ تعرَّضَت لها طرائقُ التّدريسِ الإسلاميّة. ومع ذلك، فإنَّه يستفيدُ أيضاً من الفوائد التي قدَّمها هذا المسح الاستقصائي للمُمارَسات الإسكندرانيّة لاستيراد تمييزٍ ذي علاقةٍ بالمُصطلَحات الفنّية يتمُّ ببساطة ووضوح في اللّغة اليونانيّة، والتي ستصبحُ أساسيّة في تحليله للتّقليد النّصي العربي، أي بينَ مُذكَّرات hypomnemata ("مُدوَّنات شخصيَّة مكتوبة يقصَدُ بها مُعيَّنات ذاكرة لمُحاضَرة [أو مُحادَثة]") وكتبَ درس syngrammata ("أعمال أدبيّة كُتِبت وعُدِّلت وفقاً لقانون القواعد الأسلوبيَّة") (ص. 46).

(1991) صوت معارض.

أمَّا القسمُ الثّاني فيطغى عليه الملحوظة المُثيرة للاهتمام التي مفادُها أنَّه ضمنَ مجال قواعد اللّغة العربيّة كانت تبدو الكتب المكتوبة والمنشورة وكأنّه تمَّ إنتاجُها في وقتٍ مُبكِّر أكثر ممّا هو الحال في المجالات الأخرى (نحو نهاية القرن الثّاني للهجرة / الثّامن الميلاديّ)، والتي من بينها "الكتاب" لسيبويه (المتوفَّى حوالي 180 هـ / 796 م)[1]. وبعد إثبات شخصيّة كتاب «سيبويه» باعتباره كتاباً «مع شكلٍ ثابت»، استمرَّ غريغور شولر في مُناقَشة نقل المخطوطات، وقد لحظَ تأثيراً ذا أهمّيّة بهذا الصَّدد من أسلوبٍ يعتمدُ على الإسناد: لقد أعلنت سلاسل رواة «تسلسل غير مُتقطّع» في النّقل الذي يربطُ بذلك أيَّ مالكٍ مُحدَّدٍ مع مؤلّف العمل (ص 50). ويشملُ هذا التّأثير الحديث النّبويّ، والفقه، والتفسير القرآني، وأعمال في فقه اللّغة والتاريخ أيضاً. ولذلك يستطيعُ غريغور شولر الاستنتاج بأنَّ تقنية القراءة كانَت الأسلوبَ الأكثر طبيعيّة لنقلِ الكتب (أي كتاب درس syngrammata) بالمعنى الدّقيق للكلمة (ص 50).

ويختتمُ التّاريخ الكتابيّ المُبكِّر لقواعد اللّغة العربيّة مع مُناقَشةٍ تمهيديّةٍ لشخصيّة الخليل بنِ أحمد الغامضة، معلِّم سيبويه.[2] والفصل السّادس من هذا الكتاب مُخصَّص لمُناقَشةٍ أشملَ حولَ دور الخليل ضمن الأساسِ النّصيّ للمعاجم العربيّة الذي خصَّصَ له غريغور شولر نسبةً كبيرةً من مُعظَم القسم الثّاني.

وفي العديد من النّواحي الإجرائيّة، حُظِيَت المعجميّة العربيّة بتقارُبٍ وثيقٍ معَ الحديث وتميَّزت بجلساتِ «الإملاء»، وتتألَّفُ المُدوَّنات المكتوبة التي تتكوَّن منها من وحداتٍ من المعلومات لكلٍّ منها إسنادُها ومتنُها.

(1) يُنظَر دراسة كارتر (2004)؛ فرستيغ (1997، ص 36–51: «سيبويه وبدايات النّحو العربيّ»).

(2) يوجد عدة دراسات قيّمة عن الخليل في عمل ريدينغ (1998).

وينبغي من النّاحية العامة، تصنيف هذا المنهج بينَ تلك التي يطغى عليها «السّماع»، مع الاستثناء المُهمّ المُتعلّق بالكتب المعجميّة بالمعنى الدّقيق للكلمة، فبمُجرَّد توافرها، «كانَت القراءة الشّكل الأكثر ملائمةً للنَّقل»، وعادة ما يرافقُها «شرح عملٍ من المُعلِّم»(ص 58). ويتأكَّدُ ذلك من خلال المُلاحظة التي مفادُها أنَّ هناك حالاتٍ موثّقةً تمَّ فيها حفظ دراسة الكتب (بالمعنى الدقيق) وفقًا لتقنية «سماع» كعلامة على احترام زملائهم أو رؤسائهم.

إنَّ تأثير أسلوب إسناد في مجال التّعليم الطبّي - الفلسفي يشكِّلُ موضوعَ القسم الثّالث.[1] ويركِّزُ غريغور شولر على مُمارَسة ابن الطّيب[2] وتلميذه ابن بطلان، ويذكرُ هيمنة أسلوب القراءة الذي عزَّزَ بشكل ملحوظ من خلال إعادة الصّياغة في شكل إسنادٍ للعلماء الذين «قرؤوا أمام» معلِّميهم في تسلسل يمتدُّ لنحو قرنٍ ونصف. وعلاوةً على ذلك، لا يقتصر تأثير هذه المنهجيّة على آليات النّقل والتوثيق، بل يشملُ أيضاً بعداً تقديرياً ذا أهمّيّة، وفي هذا (وفقاً للمُحاجَجة ذات النّقاط السّبع التي وضعَها المسيحي ابن بطلان في هجومه على مُنافِسه المُسلِم ابن رضوان)[3]

(1) وفي مواضع أخرى (كما هو الحال في 2002b، ص. 31–41)، يلحظ غريغور شولر أوجه الشّبه بين التخصّصات الإسلاميّة الأخرى، مثل: فقه اللّغة الذي تمّت مناقشته في الفصل الثاني، أو علم "قراءات" القرآن، الذي نوقش في الفصل الثّالث. وبقدرِ إدراكيّ أنَّه لم يقدّم صراحة التّسلسل الزمنيّ التّكوينيّ، أو يؤكّد على أحد المناهج، مثلا "الحديث"، الذي كان له تأثير كبير على الكلمات المُشترَكة نظير علم فقه اللغة أو القراءات. فإنَّه من المحتمل جداً أن يكون استيراد الإسناد إلى منهج الحديث هو بحدّ ذاته ظاهرة متأخرة (نسبياً).

(2) الخلاصة المنطقية الوافية لابن الطيب عن كتاب «إيساغوجي» الذي وضعه فرفوريوس (المتوفَّى نحو سنة 305)، ترجمت إلى الإنكليزية، يُنظَر ابن الطيب (1979).

(3) حول الترجمة الإنكليزية من نصّ ابن بطلان، يُنظَر شاخت و مايرهوف (a1937)، يُنظَر أيضا إميلي سافاج سميث (1996، ص 927). للحصول على مثال لأطروحة ابن رضوان المُترجمة إلى اللّغة الإنكليزيّة، يُنظَر مايكل دولز (1984).

يقال إنَّ «النَّقل المسموع» اعتبرَ معرفياً موضعَ ثقةٍ أكثر من تعلَّم كتاب على نحوٍ بسيطٍ وحصريّ. وفي عمليّة بناء مُحاجَجته، استنبط ابن بطلان الدّعم من موقف علماء الحديث وعلماء فقه اللّغة الذين كانوا يعارضون الاعتماد الحصري على المصادر المكتوبة. فضلاً إلى ذلك، لا يسعنا إلّا أن نفكّر في الدّيناميات الثقافيّة لعالمٍ مسيحيّ يثمن التّقنيات من منظور نظريات المعرفة الإسلاميّة (في علم الحديث) في هجوم على مُنافِسٍ مُسلِمٍ الذي يكون بذلك أقلَّ من المُستوى المطلوب.

تمَّ نشرُ البحث في عام 1992، وهو البحث الخامس من هذه السّلسلة، والذي ترجمَ هنا باعتباره الفصلَ الثّالث. وهو في آنٍ واحدٍ علم آثار حولَ أسلوب كتابة وتقاليد كتابة من العصر الذي سبقَ ظهورَ الإسلام إلى أواخر القرن الثّاني للهجرة / القرن الثّامن للميلاد، وهي المدّة الزمنيّة التي بدأ فيها غريغور شولر تحقيقاته واستقصاءاته في الفصلين 1 و 2، وتفحَّص الدّور الثقافي الذي قدمته الكتابة في المُجتمَع الإسلاميّ المُبكِّر. ويُمكِنُ لأولئك القرّاء الذين ليسوا على درايةٍ بالدراسات الإسلاميّة باعتبارها درساً أن يقتربوا على نحوٍ مُثمرٍ ومُمتازٍ من فهم موضوع هذا الكتاب بالابتداء بقراءة الفصل 3. يوجد نسخةٌ مُختصَرة من هذا البحث ظهرَت في ترجمةٍ باللّغة الإنكليزيّة في مجلَّة آربيكا، عدد 44 (1997)، ص.423-435، مع مُقدّمةٍ موجَزةٍ بقلم البروفيسور كلود جيليو. وفي المُقابل، فإنَّه يتمُّ الإشارة إليه على نطاقٍ واسعٍ وكثيراً في البحث العلميّ الأنجلو- أمريكي.

يغطّي استطلاع غريغور شولر الأثريّ خمسة مجالاتٍ رئيسة هي: استخدام الكتابة كوثائقَ مهمَّةٍ مثل التّحالُفات والعقود والمُعاهدات وتثبيت هذه الوثائق في أماكن عامّة باعتبارها شاهداً على ما تمَّ الاتفاق عليه؛ ودور الكتابة في التّأليف، والنقل، وحفظ الشّعر العربي المُبكِّر من عصور سبقت ظهور الإسلام لتدوينه في المُختارات والدواوين خلال أواخر العصر

الأمويّ وأوائل العصر العباسي؛ وبزوغ الكتب المؤلّفة «بنصّ ثابت» (ص 72)؛ والمجموعات الأولى من القرآن وأصول القراءات القرآنيّة التي أدَّت إلى تطوُّر علم قراءات القرآن؛ والمفهوم الشّرعي للكتابة بوصفها وثيقةً تتطلَّب التّثبتَ منها خلال الشّهادات الشّفاهيّة.

افترضَ غريغور شولر على نحو معقول تواجُد مُمارَسة الكتابة ما قبلَ الإسلام لتدوين القرارات ذات الأهمّيّة، ويقدّم مجموعة من المواد دعماً لفرضيّته، مُشيراً إلى علاقة تدوين اسم كاتب مثل هذه الوثائق ودلالة المعرض في الكعبة (التي يعتقدُ المُسلِمون بأنَّها «بيت الله» في قلب الحرم المكيّ) من عدّة وثائق ذات أهمّيّة على نحوٍ خاصّ. إنّ الرّسائل الرّسميّة وكتب الحماية والمُعاهَدات، جميعها صدرَت عن النّبي مُحمَّد، تنتمي إلى هذه الفئة من الكتابات.

لقد اختلفَ «نشرُ» مثل هذه الوثائق عن الشّكل الأساسيّ للنّشاط الإبداعيّ في صدر الإسلام والعصر الجاهليّ (نظير الشّعر)، وغالباً ما يُشارُ إليه بـ «ديوان العرب» (السّجل الّثقافي والتّاريخي والشّاعري للعرب)، حيث كانَ الشّعر مُصمماً لتلاوة شفاهيّة في الأداء العلنيّ. ويعتبر دورُ راوية الشّعر عاملاً بالغ الأهمّيّة لتحقيق تقدير صحيح، ليسَ فقط للحفاظ على هذه القصائد، ولكن أيضاً (كما هو حال غريغور شولر الذي بذل قصارى جهده لتوضيح الأمر) في تحسيناتهم المُمكنة من حين لآخر. وفي صميم التّجربة الشّعريّة العربيّة، حينذاك، يكمن نشاط مُشترَك بينَ الشّاعر (الشّخص الذي «يشعرُ» بالشّعر) والراوية، (الشّخص الذي «يحولها» إلى شكل).

يعتبر مثل هذا الأسلوب دخيلاً في الأساس على المفاهيم الغربيّة المعياريّة سواء بالنسبة إلى الفعل الإبداعي أو الدافع الشّعري، وهو بصراحة عُدوانيّ لهواجس من «الدّقة النّصيّة والنّقل الأمين» (ص. 67) للأصل، ناهيك عن عدم انسجامه مع «فكرة تنقيح مكتوب». وهذه التّقنية موثّقة بشكل جيد في

القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلاديّ (فمثلاً، من بين الرّواة العلماء، غالبا ما يُشار إليهم في الأعمال الغربية بكلمة "رَاوِيات") وبصورة مرضيّة يشرح وفرة من "التّحسينات" التي سجلتها الرّوايات لأكثر الأشعار قدماً[1].

بيدَ أنّ هناك مفاجأةً أخرى لنا: شهادات استخدام مجموعات مكتوبة من القصائد، وهي ميزة يشرحُها غريغور شولر على أنّها قابلةٌ للمُقارَنة مع العادة المُماثِلة في تدوين مواد «الحديث» — فكل التّقاليد تتشاركُ في التّناقُض الآخذ في الاتّساع بينَ المثالي والواقع، كما لجأ الشّعراء والعلماء أكثر فأكثر إلى موادّ مكتوبة كـ «مُعينات – ذاكرة»، تهدفُ لتيسير كلّ من إلقاء المُحاضَرة والأداء العام لمعرفتِهم المُتراكِمة. وبالتّوازي مع الحديث، فإنَّ غيابَ النُّصوص الثّابتة المنقولة في شكل موحّد (وعلى الرَّغم أنَّ غريغور شولر هنا غير مُتأثّر نحو فيضِ الغزارة في الرّوايات التي يدرسها)، يوحي أنّنا نستطيعُ رؤية زوج من «توقُّعات» لجانِ الخليفة للنّشر، من ناحية، واستمرار مُمارَسة إيداع كتابات ذات أهمّيّة في أماكنَ مُقدَّسة، من ناحيةٍ أخرى.

ومن الجدير التّوقُّف لمدّةٍ وجيزةٍ لنفكّرَ مليّاً في فكرةِ التّقدُّم المعروفة في عرف الاعتماد على النّقل الشّفاهيّ «المسموع»، وذلك لحمايةِ مجموعات المعرفة ذات الأهمّيّة الاستثنائيّة (سواء كانَت دينيّة أم ثقافية، أم روحيّة، أم عاطفية) للمُجتمَعات الإسلاميّة المُبكِّرة. وكما يشيرُ غريغور شولر، فإنَّ هذا الإجراء «كانَ يهدفُ إلى الحفاظ على المرونة: يجبُ حفظُ ما هو جيد ...، سيبقى مُتاحاً للتّحسينات في المُستقبَل». حيثُ إنَّ الضَّامن لنجاح هذا الإجراء هو الباحث المُدرَّب تدريباً مُناسِباً على تعقيداتٍ النّظام كلّها.

عندَما تُرجِمَت "التّفنيدات السّفسطائية" لأرسطو إلى اللّغة العربيّة

(1) (مونتغمري 1997ب)، عرضتُ سلسلة من الحجج لفهم أنَّ المرحلة القادمة في تطوّر هذا التقليد هو الانتقال من مُستوى تنقيح (تحسين) البنية ذاتها للقصائد مُتعدِّدة الموضوعات التي تميّزت بها هذه المرحلة الزّمنية.

كجزءٍ من المشروع لجعل عمل أرسطو "أورغانون" مُتاحاً للمُثقَّفين أو للمُفكّرين المُسلِمين، كانَ المُفكّرين العباسيّين قد تعرَّضوا لمفهوم مُختلَف من الاكتشاف والتّقدّم العلميّ، وأثبتوا خصوبة ملحوظة في (من بينَ أمور أخرى) المجالات الفلسفيّة (الفارابي [المتوفَّى 339/ 950]، وابن سينا [المتوفَّى 428/ 1037])، والجغرافيّة (المسعوديّ [المتوفَّى 345/ 956]، وابن حوقل [المتوفَّى بعد 362/ 973]).[1] فعلى هذا المفهوم للتقدّم العلميّ ارتكزَ العلماء الإسكندرانيّين (ومن بعدهم تابعيهم المُقلّدين بإبداع المسيحيّين السّريان) ببناء صرح لأصالة فلسفيّة وتربوية.[2]

ووفقاً لهذا النّهج، فإنَّ اكتشاف أو ابتكار أي شيء (سواء كانَ ذلك، على سبيل المثال، حرفة أو تخصُّص: القضيّة المُحدّدة التي يناقشُها أرسطو هي «البلاغة») هو أصعب خطوةً على الإطلاق؛ وبمُجرَّد تحقيقه، يصبحُ التّقدم جمعيّاً وتراكُميّاً، ويحدثُ بصفة مُنتظَمة وعلى عدّة خطواتٍ (ومع كلّ خطوةٍ يصبح الأمر أسهل من لحظة الانطلاق)، حيث يتمّ تحسين الاكتشاف بشكلٍ مُتزايد ونقله (من خلال الزيادة) إلى حد الإتقان[3].

(1) كانَ الالتزام بهذه الرّواية عن التّقدم شديد الحدّة في حالة ابن حوقل، وذلك أنَّ كتاب ابن حوقل في الجغرافيا يكاد يكون اقتباساً حرفيّاً لعمل سلفه الأصطخري.

(2) إنّ المقطع الرئيس هو 183b16–184b8. وترجم كتاب التّفنيدات السّفسطائية بوقت مُبكّر جدّاً (لابن ناعمة الحمصيّ [ذاع صيته نحو عام 215/ 830] من بين آخرين). وهناك عدد من النسخ السّريانيّة قد وجدت وكانت قائمة قبل تحقيقها باللّغة العربية. يُنظَر غوتاس (1988، ص 202 وما يليها. والصّفحة 219 وما يليها و 2003، ص. 154). وذلك لأهمّيته في قراءة عمل ابن سينا؛ ولمزيد من الأمثلة في الاعتماد على هذا المفهوم للتقدم، يُنظَر مونتغمري (2005، ص 188، جغرافيا) و(قريباً، لدوره في كتاب "الموسيقى الكبير" للفارابي).

(3) قارن أيضاً مطالبة (ولاسيّما بالأفلاطونيّة الحديثة العربيّة – الإسلاميّة) مشابهة المفهوميّة النظريّة والتّطبيقية التي تشكّلت على أساس السّابقين للأرسطية، مثل: «الأول في التفكير هو الأخير في العمل»: صموئيل ميكلوس ستيرن (1962). وقد دحض زيمرمان (1986، ص. 227، رقم 6) عزو ستيرن هذا القول لفيلوبونوس (المعروف أيضاً باسم يوحنّا النحويّ). أنا مدين في هذه النّقطة إلى غارث فودن.

إنَّ قدرة الحضارة على استيعاب نوع من التّوتُّر بشكلٍ خلّاق – الذي نشأ بين هاتين الرؤيتين المُتعاكِستين على نحوٍ واضحٍ للتّقدُّم – هي علامة على قبولها للتنوُّع، وذلك من الموهبة التي يُمكِنُ معها استضافةُ وجهات النّظر العالميّة المُتنافِسة. والتعبير الوافي لهذه القدرة على المزج الإبداعي هو شخصيّة عبد اللطيف البغداديّ (المتوفَّى 629 / 1162–1163)، الذي تمثّلُ سيرته الذاتيّة رمزيّة بليغة للمرونة المفاهيميّة التي تميّز الكثير من نطق الكلمات الإسلاميّة الكلاسيكيّة.[1]

ولا يُمكِنُ للمرء أن يؤكِّد بشكلٍ كافٍ على الفرق الذي يحصلُ بينَ مفهوم حديث للصدقيّة التاريخيّة (حيثُ ينصبُّ التركيز من حيثُ الاستجابات) بدرجات مُتفاوتةٍ من التشاؤم على اللاعصمة البشريّة والثّغرة الواسعة التي تفصل بينَ الماضي والحاضر والتي تؤكِّد هيمنة المعلومات الجامدة مثل الأدلّة الآثاريّة والنّمّيّات، أو الأدلّة النّقشيّة والمكتوبة) وهذا المفهوم من الدّقة التّاريخيّة (أي على النّحو الذي تكفله موثوقيّة الرّواة)، وهو من مصفوفة الأفكار التي تضمَّنَت مفهوم "الإجماع" في الفكر الشّرعيّ الإسلاميّ الذي ينتمي إلى أصلٍ واحدٍ مع نظريّة التّواتُر (أي أنَّ النّقل المتكرِّر لبند من المعلومات سيؤدي في النّهاية إلى قبول بند المعلومات على أنه أمر يُمكِنُ معرفته على وجه اليقين)[2] — ففي مثل هذه الرؤية عن الماضي، المُجتمَع الإسلاميّ (الأمة) هو سلسلة متّصلة من المؤمنين، التي يرتبطُ فيها المُسلِمون في الوقت الحاضر ارتباطاً وثيقاً بأسلافهم الأتقياء.[3]

(1) يُنظَر شوكت توراوا (2004) ويصدق الشيء نفسه عن التَناكُر المنغّم كثيراً والذي حصل بين «العلوم القديمة» المتمثّل بالفلسفة (الفلسفة العربية للإلهام الهيلينيّ) والعلوم الإسلاميّة: يُنظَر ملحوظات غوتاس ((2002.

(2) حول هذه المفاهيم الفقهية الأنموذجيّة، يُنظَر عموما بيرنارد ويس (1998).

(3) هذا هو البعد الرّوحي للرّوايات التمهيديّة، تلك التي ترد في الكثير من المخطوطات والتي يمكن أن تؤدي وظيفة دينية وثقافية مُماثلة لتلك التي سلط عليها الضّوء في أعلاه بالنّسبة للإسناد ضمن الحديث. بل هو واضح أيضا في سلاسل القراءة التي

إنّ تأمُّلات غريغور شولر حولَ "صحّة الوثائق القانونيّة (أي الشّرعية) في الإجراءات القانونيّة" (ص 82) وحولَ "القيمة المُحتمَلة أو المُقيَّدة" للكتابة هي استكشافات رائعة لهذه الظاهرة. وله فضلٌ كبيرٌ لأنَّه ربطَ الإفْصاح الإسلاميّ بمُناقَشةٍ بينَ سقراط وفيدروس في حوار أفلاطون في كتاب «فيدروس». وأحد المصالح أو المنافع الدّائمة في حرفة أفلاطون التّأليفيّة ومكيدة فلسفته هو التّناقض حيث أنَّه من خلال شخصيّة سقراط وأساليب التّحقيق السقراطيّ، فإنَّه سعى للتّدليل الكتابيّ على أعلى مُستوىً من الفلسفة السّفسطائيّة في عدم كفاية الكتابة كوسيلة لعمل الفلسفة، ولذلك كانَت أهمّيّة ادّعاء سقراط المُتناقِض بأنَّ حاصِل معرفتِه هو في أنَّه «لا يعرف».[1] وهذه هي التّوتُّرات المُبدِعة التّصوّريّة في صميم الكتابة في أثينا في القرن الخامس والرّابع قبل الميلاد.

والسّؤال الذي يطرحُ نفسَه بشكلٍ طبيعيّ في مجرى هذه المُشاورات: ما هو أوّل «كتاب» مؤلّف باللّغة العربيّة، أي العمل الذي أصدرَه كاتبُه بنصٍّ ثابتٍ ويقصَدُ به التّداول العام ولا يعتمدُ على نقلٍ (سماعيّ)؟ يصعدُ القرآن بسهولةٍ إلى الأذهان لكن تعقيداتِ مجموعته «الطائفيّة» والاعتقاد بأنّ «مؤلّفه» هو الله تحتاجُ إلى مُعالجَةٍ مُنفصِلةٍ وواسِعةٍ (يُنظَر القسمان الرابع والخامس، والفصل الثّالث). والجواب، الذي تمَّ تناولُه سابقاً في الفصل الثّاني، هو «الكتاب» في النّحو العربيّ لسيبويه، والفصول التّمهيديّة السّبعة التي تسمَّى على نحوٍ تقليديّ «الرّسالة» والّتي قد تكونُ كُتبَت كرِسالةٍ

توفِّر سلسلةً نسبِ باحثٍ ذي شخصيّة متميّزة للمعرفة. على سبيل المثال، ابن الأكفانيّ (المتوفَّى في سنة 749/ 1348) يمكن متابعة نسبه الفكريّ إلى الوراء لحوالي ثلاثة قرون حتى ابن سينا (المتوفَّى في سنة 428/ 1037): يُنظَر شحادة (2005، ص 153 وما يليها). ويستكشف مايكل كوبرسون (2000) امتداداً لهذه الفكرة (الادّعاء بأنَّ يكون ريثاً للنّبي) في كتابة السّيرة الذّاتية باللّغة العربيّة الفصحى.

(1) حول هذه القضايا، يُنظَر بريسون (1998)؛ يُنظَر أيضاً بيير هادو (1995، ص 147-178): «شخصية سقراط.

حقيقيّة. والأعمالُ التي تمَّ تفحصُها بإيجاز في القسم الثّالث، أي اللّاهوتيّة والبيروقراطيّة والإمبرياليّة، تشتركُ في سمةٍ عامّةٍ ذات أهمّيّة: فهي جميعُها حالاتٌ لكتابة الرّسالة (الخِطاب)، أي أنَّها جميعها رسائل.

وكما نتوقَّعُ من مُسوحاتٍ غريغور شولر للعلاقة التّبادليّة بينَ الشّفاهيّة والمكتوب في صدر الإسلام حتّى الآن، فإنَّ القرآن، الوثيقة المحوريّة في الوعي الإسلاميّ والتي تمثّلُ - في كثيرٍ من النوّاحي - رمزيّة على الدَّوام للحضارات الإسلاميّة وذلكَ بصرفِ النّظر عن الكثير من أنماطِها المُتغيّرة على امتدادِ سجلِ تاريخِها الطويل، يقدِّمُ سلسلةً من تفاعُلاتٍ مُعقَّدةٍ ومُؤثِّرةٍ بينَ الكتاب والتلاوةِ، وبينَ المكتوبِ والشّفاهيّ. وهذه التّعدُّديّة العلائقيَّة مُضمَّنة في كلمة «القرآن» ذاتِها، الّتي تعني «تلاوة» و«قراءات» طقسيّة،[1] وقد تجسدت في حقيقة أنه وفقاً للرّواية الإسلاميّة، فإنَّ النّبي مُحمَّداً لم «يحرّر» القرآن كاملاً في أيّ شكلٍ ثابتٍ قبل وفاته، على الرَّغم من أنَّ الرّواية الإسلاميّة تشيرُ إلى المُمارَسة التي كانَ فيها النّبيُّ يملي الوحي لعددٍ من الكتّاب، وكانَ يترأسُهم زيدٌ بنُ ثابت (المتوفَّى حوالي 45 هـ / 666م)، الشَّخص الذي عهدَ إليه الخليفة عثمان بقيادة عمليّة التّنقيح النّهائيّ وجمع القرآن وتدوينه من «مجموعة من القرشيّين البارزين» (ص 76).[2]

ما بينَ هذَين الحدثين، أصبحَ نشرُ القرآن وتلاوته حكراً على القرّاء. وفي أعقاب كتابةِ مجموعة المخطوطات العثمانيّة، وبعدَ مدّةٍ تنافسَ فيها النّص الموحّد أساساً (المعروف باللّغة العربيّة بـ«المصحف») والنصّ المحفوظ

(1) يُنظَر ولفرد مادلنج (2001) في مسحه المثير للاهتمام والتحديات للمُصطلَحات المستخدمة في القرآن والتي تشير إلى القرآن.

(2) يُنظَر جاك بيرك (1995) الذي يقدّم مسألة، والتي أجدها مقنعة، أنّ الشّكل أو الصّيغة المحرّرة النّهائيّة للقرآن قد يكون استنساخاً طبق الأصل لتجربة النبيّ ومجتمعه الناشئ من تلقي الوحي، مجزّأة تدريجيّاً على مدى عقدَين من الزّمن — وهي نقطة التقاء في «التّرتيب الزَّمنيّ والمُتزامن» (ص. 24).

شفاهياً على الهيمنة، حدثَ تحوُّل في الموقف بعيداً عن «الرّواية بالمعنى» (نقل تفسيري حيثُ يكونُ معنى النّصّ هو ما يهمّ) إلى الرّواية بالحفظ (نقل حرفيٌّ تكون فيه الدقة اللفظية هي الهدف الأعلى) حيثُ خرجَت مجموعة المخطوطات العثمانيّة مُنتصِرة.

وانطلاقاً من تنوُّع المُمارَسة المُتَّبعة لرواةِ القرآن، نشأ بدورِه مُعتقَدُ «القراءات» السّبع، المجموعات المُعترَف بها شرعيّاً للقراءات المُحتمَلة لُمصحَف عثمان (مجموعة مخطوطات) للقرآن، وكلّ منها مُمثّلة بمُسمّىً على اسم عالم. وتبعاً لذلك، ضمنت الجماعة مرَّةً أخرى أنَّ وثيقتَها الجوهريّة كانَت مُمثَّلة لُمقوِّماتها، وذلك لأنَّ هؤلاء العلماءَ الّسبعة هم: عالم من مكّة، وعالم من المدينة، وعالم من البصرة، وعالم من دمشق، وثلاثة من الكوفة (القسم الرّابع). وبالطّبع بمُجرَّد أن تمَّ اعتمادُها، فإنَّ القراءات السّبع ذاتها أحدثَت نوعاً من الكتابة العلميّة، حيثُ تمَّ تدوين تعاليم المُسمَات السّبعة، ونقلها، ونُشِرَت من خلال تلاميذهم، وهي عمليّة تطوَّرَت بالتَّوازي مع تطوُّر «الحديث» (القسم الخامس).

وهكذا ينتهي ذلك الجزء من المجموعة الحاليّة التي تستعرضُ ظاهرة المكتوب والشّفاهيّ، بالمعنى الواسع.

الفصل الرّابع كانَ البحث الأول من المجموعة التي تمَّ نشرُها، في عام1981. وبلغةِ هذا الكتاب، فإنَّه يمثّلُ بداية لسلسلة من ثلاثِ دراساتٍ مُفصّلة ودقيقة، وخُصِّصت كلّ دراسة على مجالٍ واحدٍ من الاستقصاء، وفي هذه الحالة، هي "الشعر العربي القديم". يوجدُ أيضاً في الوقتِ نفسه بحثُ مراجعة لكتاب مايكل زويتلر الذي ظهرَ في عام 1978، بعنوان «الرّواية الشّفاهيّة للشّعر العربيّ الكلاسيكيّ: طابعُها وآثارُها». وبصرف النّظر عن الجوانب الفنيّة لبعض التّحليلات، فإنَّ لديها الكثير لتقدّمه للقارئ، ولاسيّما فيما يتعلّق بتعليقات غريغور شولر المُتَّسِمة بالتبصُّر والإدراك حولَ

طابع وطبيعة الشّعر العربيّ القديم، والذي يُقصَد به الإنتاجُ الشّعري لكلّ من الحقب التي سبقَت ظهورَ الإسلام والحقب الإسلاميّة المُبكِّرة.

لقد أنتجَت الحياة العلميّة القصيرة لميلمان باري (الذي توفي عن عمر 33 عاماً في 3 كانون الأول 1936) سلسلة من المنشورات المُكرَّسة لتفسير طبيعة الرّوايات التي أُنتجت بها الملاحمُ ("الهوميرية") اليونانيّة القديمة "الإلياذة والأوديسة" من خلال إيلاء اهتمامٍ وثيقٍ للأسلوب المُستخدَم في تأليف هذه الأعمال. وقد استمرَّ عبء عمله على عاتِق تلاميذه، وأبرزُهم ألبيرت بيتس لورد، حيثُ إنَّ الأسلوبَ المُستخدَم في هذه القصائد هو "أنموذجي في الشّعر الشّفاهيّ" (باري، 1971a، ص 61 ، رقم 1).

و ليسَ من الواضح تماماً ما إذا كانَ باري نفسه قد استقى من هذه الملحوظة الاستدلال (الذي لا يُمكِنُ الدّفاع عنه) بأنَّ "هوميروس كانَ هو نفسُه شاعراً شفاهيّاً" ، أو بعبارةٍ أخرى ما إذا كانَ باري نفسه قد اتَّخذ الخطوة ذاتِها التي اتَّخذها لورد من الأسلوب الصّيغي الشّفاهيّ إلى أسلوب التّأليف الصيغي الشّفاهيّ. ومهما كانَت حقيقة هذه الأمور، فقد كانَت هذه النّظريّة ذات التّركيبة الشّفاهيّة (نظريّة باري / لورد أو "نظريّة الشّعر الشّفاهيّ" على حدّ قول غريغور شولر) طوال مُعظَم القرن العشرين، تتمتَّعُ بشعبيّة مُذهِلة في الدّراسات البحثيّة الأنجلو-أمريكيّة، وتمَّ تطبيقُها على عددٍ هائلٍ من المُعتقَدات، الحديثة، وما قبلَ الحديثة، ومن الإنكليزيّة القديمة إلى الأيرلنديّة، ومن الهيسبانيّة (كامل شبه الجزيرة الأيبيريّة) إلى اليونانيّة البيزنطيّة. حتّى أنَّها أحاطَت بالكتاب المُقدَّس داخل نطاقها، مع دراسات حولَ (على سبيل المثال) إنجيل متى (تشارلز لوهر، 1961)، ومع ذلك على حسب معرفتي، لم يتمَّ تطبيقُها على القرآن حتّى الآن. ويبدو من خلال كتابَين مُميَّزين في السّبعينيّات لمونرو (1972) و زويتلر (1978: الكتاب الذي كُرّس له هذا الفصل) أنّ تطبيق هذه النّظريّة على الشّعر العربي القديم

يبشّر باكتشافِ "الكأس المُقدَّسة"، أو العثور على "مفتاح حيرام" للسَّماح لنا بإطلاق العنان لِمُعظَم أشكال المُقاوَمة للإبداع العربيّ قبل العصر الحديث، أي الشّعر الجاهليّ.[1]

ولكن لم يقدر لنا ذلك، ويوضّح لنا غريغور شولر على وجه التّحديد، لماذا لا يكونُ افتراضاً مشروعاً لتحديد قصيدة يُمكِنُ أن يحملَ أسلوبُها بعضَ التّشابه مع سماتٍ تعتبرُ عادةً أنموذجيّة من الشّعر الملحميّ المُرتجَل (الصّيغ العرضيّة، وندرة التّضمين، والموضوعات النّمطية) كأسلوب تأليفٍ صيغيّ شفاهيّ (كما هو موصوف من خلال رادلوف، باري ولورد). إنّ هذا التّمييز بينَ أسلوب الشّعر العربي القديم والشّعر المُرتبِط بالصّيغ الشّفاهيّة هو أمرٌ أساسيٌّ وحيويٌّ، ففي حين لا يوجد أدنى شكّ في أنَّ الشّعر العربيّ القديم، بالدَّرجة الأولى ولكن ليسَ على وجه الحصر، كانَ ينتقل شفاهيّاً، فإنَّ ذلك ليسَ مسوّغاً كافياً لأيّ استدلال يتعلق بعمليّة التّأليف التي خضعت لها القصيدة (أو عمليات «التأليف» اللاحقة التي ربّما تكبَّدتها في أثناء انتقالها شفاهيّاً). وحقيقة أنّ العديد من المنشورات المكرّسة للشّعر العربيّ القديم لا تزال تسعى إلى إدامة هذا الخلط هو مؤشّر على الدلالة حيث استمرار نظريّة

(1) «الجاهلّي» هو نعت استخدمه علماء مسلمون للإشارة إلى هذه المدّة الزَّمنية للدّلالة على الحقبة السّابقة لنزول وحي القرآن على محمّد، وذلك عندما كان المرء «جاهلاً» بمعرفة الإسلام. والاسم المستمدّ منه هو «الجاهليّة»، أي عصر «الجهل.» وقد وافقَ بهذا التّخصيص علماء غربيّون إلى حدّ كبير، على الرَّغم من أنَّهم كانوا يفضِّلون التمييز في ذلك لمعنى مُناقِض لما شهر من فضيلةٍ للعرب قبلَ الإسلام (الحلم) لضبط النّفس، والحكمة وغيرها من الفضائل.
المنشورات الأخرى المُشار إليها هي لمونرو (1972)، الذي ظهرَ بحثه في المُجلَّد الثالث من المجلّة التي تأسّست حديثاً «مجلة الأدب العربي». وكان مونرو (1983) قد حاول بعد ذلك تطبيق روايته عن النّظريّة على الصّفة الشّعرية للسّيرة النبويّة. إنّ عدم نجاح هذا البحث مع الموادّ التي قد يبدو أنّها أكثر استجابة للمنهج الصّيغيّ هو أمر معبر. لكن الأمر الأكثر إثارة للقلق والإزعاج هو الإصرار العنيد في الوقت الحاضر بين عدد من العلماء حول مفهوم "الشّعر الشّفاهيّ" الذي لا يمكن إلغاؤه على ما يبدو في الشّعر الجاهليّ.

الشّعر الشّفاهيّ بالهيمنة على المنح الدراسيّة الحديثة في منطقتنا.

و تُجبرُنا دراسة غريغور شولر على مواجهة (مرة أخرى) مفهومٍ مُختلِف جذرياً للملكيّة الإبداعيّة، وذلك على الرَّغم من أنَّ الشّعراء ولوَن عنايةً كبيرةً على آثارهم وإنتاجاتهم، وعادوا إليها أيضاً، ونقَّحوها، وسمحوا بمراجعتِها (من خلال رواتها)، ومن ثمَّ أجازوا تداول نسخ متعددة لأي قصيدة بفعاليّة القصيدة نفسها. وربما تكون هناك حاجة هنا إلى مزيد من الدقة، لهذا يبدو أنها ظاهرة مناسبة للفن المعروف باسم القصيدة، حيث عادة ما تكون قصيدة متعددة الموضوعات، يبلغ متوسط طولها حوالي 70-100 بيت شعري، وتتكوّن من القافية النّهائيّة نفسها والبحر نفسه: يوجد 16 بحراً شعرياً «معترَفاً به». القصيدة هي أكثر أشكال الفن محميّة بمحبة أو محفوظة في قلب البانتيون الإبداعيّ العربيّ الإسلاميّ.

وخلاصةُ نتائج موجزة للسمات الرئيسة لنظريّة باري/ لورد ومديونيتها لأفكار عالم التّوركولوجي فريدرش فيلهلم رادلوف في القرن التّاسع عشر (ص 87-88) تقيد غريغور شولر في ارتباطه مع عمل زويتلر، والملامح الرئيسة التي يتمّ تلخيصها (ص. 88 - 90). و تستند خلافاته على ثلاث نقاط؛ العيوب داخل النّظريّة نفسها؛ وعيوب في «مفهوم القصيدة العربيّة القديمة الشّعري» لزويتلر؛ وعجز النّظريّة عن تقديم رواية مُقنِعة لسمة واحدة من سماتها الأكثر دلالة، وهي وفرة المُتغيّرات في النّسخ المحفوظة لأيّ قصيدة معينة (ص 91).

يعتمد غريغور شولر في أول خلافاته على عمل الآخرين ضمن تقاليد ليسَت هوميريّة فحسب، ولكن أيضاً من خلال دراسات بحثيّة ألمانيّة في القرون الوسطى. ويقوده ذلك إلى أول نقطة رئيسة له؛ فالشعر الملحمي، وهو النّوع الذي وضعته نظريّة باري / لورد لتوضيحه، هو شعر مجهول، في حين تعزى القصائد العربيّة القديمة «تقريباً بلا استثناء» إلى شاعر. إنّ

المقارنة صائبة الرّأي مع الشّعر الأيسلنديّ القديم (بينَ ملاحم «إيدا» التي تعتبر مجهولة المؤلِّف والشعر «السكلاديكيّ» الذي يعتبر قصائد عرضيّة) تنتج الملحوظة الآتية:

«إنّ افتقار الغُفْلّية (إخفاء الهويّة) في إحدى الرّوايات وظهورها في أُخْرى (أو أُخْرَيات) يعتمد على الأسلوب الشّعريّ المعنيّ». والمشكلة تكمن في مُصطلَح "بطوليّ" — فالشعر العربي القديم هو بالتأكيد "بطوليّ" (معارك الشّاعر ضدّ الصحراء، وضدّ الخسارة ، وأحياناً ضدّ قبيلته أو مُجتمَعه، وهو مغوار في احتفاله بشعور قوي بالذات والتزامه بمنظومة قيمه) ولكنه ليسَ "ملحميّاً" (بأيّ معنى ذي مغزى للمُصطلَح من منظور أدبيّ تاريخيّ: إنّ نضال الشّاعر في ملحمة حِسِّيَّة غير تقنية، من حيث مقياسها، على سبيل المثال).

يصَوَّر الارتجال بشكل بارز في نظريّة الشّعر الشّفاهي، وهو موثَّق على أنّه أداة إنْشائِيّة ضمن أُسلوب الشّعر العربي القديم، على الرّغم من أنّ غريغور شولر حريص هنا أيضاً على ألا يسمحَ لانزلاق في هذا المُصطلَح من التّشويش علينا، وذلك لأنَّ أوجه التّشابه بينَ الارتجال الشّعريّ الشّفاهيّ والشّعر الجاهليّ هي في الاسم فقط، ومع قصائد ارتجاليّة بأسلوب شعر جاهليّ تتميّز بإيجازها. وفي الواقع، اشتهر شاعران عربيان قديمان بطول المدّة الزمنيّة التي أمضياها في إبداعاتهما: قصائد «على مدار السنة»،[1] وهناك أدلّة جيدة تشير إلى أنَّ القصائد كانَت نتاجاً لاهتمام فني كبير، وعلى هذا النّحو كانَ يُنظَر إليها على أنّها «ملكيّة أدبية» (ص 97). وفقاً لذلك، لم تكن اتّهاماتُ السّرقة الأدبيّة مجهولة.

(1) ومع ذلك لم يتَّضح بعد مدى تمثيل هؤلاء الشّعراء لمُمارَسة الأشعار الجاهليّة على نحو عام. ولابدّ أن نتذكّر تشكيل «الحطيئة» لصلة في سلسلة الرواة امتدَّت إلى ما وراء زهير وأبعد منه، وفي حالة هذه السّلسلة بين رواة القبائل «يبدو أنّها استثناء أكثر من كونها قاعدةً بأنَّ جميع الأعضاء... كانوا شعراء» (رقم. 666).

لكن كيفَ يُمكِنُ اتهام شاعر بسرقة الصّيغ المُستخدَمة من شاعر آخر، إذا كانَ الشّعر الشّفاهيّ يتجسد من خلال استخدامه لمجموعة مُشترِكة من التّعبيرات الصيغيّة التي تنتمي إلى الأسلوب وليسَ إلى أي فرد داخل هذا المنهج؟ إنَّ التّحليل الدّقيق لما يعرّفه زويتلر على أنَّه «صيغة» يقود غريغور شولر إلى تعزيز فكرة أنَّه في حالة التّكرار عبر الزمن «كانَ الشّعراء في وقت لاحق على دراية بـ.... المقطع الشّعري المعنيّ، حيث يستجيبون له بطريقةٍ أو بأخرى» (ص 99) والمضي قدُماً -تماشياً مع العديد من العلماء الآخرين- في تطبيق الأسلوب الشّعريّ العربيّ لمفهوم «topos» كما هو موضح في عمل إرنست روبرت كورتيوس. إنَّ نجاح (وقيود) المنهج "الموضعيّ" في الشّعر العربيّ يتَّضح في العديد من المقالات المكرّسة لـ "الشّعر العباسيّ".[1]

وماذا عن كثرة المُتغيّرات التي يواجهُها الشّعر العربي القديم؟ هل تقدم لنا نظريّة باري / لورد التّفسير المناسب الوحيد لهذا الإسراف؟ يتحوَّل غريغور شولر إلى مُدوَّنات القرن العشرين للمُمارَسة الشّعريّة الحديثة بينَ البدو لبعض التّوجهات ويقترحُ أنَّنا قد نبدأ على نحوٍ مثمرٍ في الاقتراب من ظواهر الإصدارات المُختلِفة لقصيدة غنائيّة أو بيت شعريّ أو مُتغيِّرات داخل بيت شعريّ ما، حيث تنشأ إمَّا مع الشّاعر نفسه أو مع راوية (رواة) للشاعر المُعتمَد بالمُمارَسة القانونيّة لمراجعة وتحسين القصائد المُراد نقلُها. لهذا يجب إضافة «تقلّبات القصيدة»، والأخطاء الحتميّة في عمليّة النّقل الشّفاهي، والأخطاء من جانب المُحرِّرين، وتزوير، وتحسينات تحريريّة. إنَّ هذه الاختلافات ليسَت سمة تعريفيّة في «شفاهيّة» القصائد العربيّة القديمة التي تمَّ إنشاؤها على نحو حاسمٍ بمُقارَنةٍ حادة مع الإنتاج الشّعري للشاعر أبي نواس أشهر شعراء عصر الدولة العباسيّة المُبكِّر (توفي حوالي عام 200/ 815) والذي ينتمي إلى الأسلوب الكتابي وليسَ الشّفاهيّ. إنَّ القدرة على

(1) حول القيود المفروضة على مثل هذه المُقارَبة للشّعر، يُنظَر مونتغمري (قريبا).

المُقارَنة هي مؤكدة ببساطة من خلال شهرة هذا الشّاعر بوصفه قوي الارتجال للمقطع الشّعري. ويختتمُ الفصل بمراجعةٍ موجزة لفرعٍ واحد من التّراث الإبداعي باللّغة العربيّة وهو بالتّأكيد أكثر قابليّة للنَّهج القائم على نظريّة باري / لورد، إنَّه الملحمة الشّعبية.

و تُجبرُنا دراسة غريغور شولر لمواجهة (مرَّة أخرى) مفهوم مُختلِف بشكلٍ جذريّ عن الملكة الإبداعيّة، وذلك على الرَّغم من أنَّ الشّعراء يولون عنايةً كبيرةً على آثارهم وإنتاجاتهم، لكنَّهم أيضاً يعودون إليها، ويعيدون تنقيحَها وتعديلَها، ويسمحوا بمراجعتِها (من الرُّواة) ومن ثمَّ يفرضُ عقوباتٍ على تداوُل تعدُّد إصداراتٍ لأيّ قصيدة على نحو فعال. وربَّما دقّة أكبر تتطلب هاهنا، لهذا يبدو أنّها كانَت الظّاهرة المناسبة لشكل من أشكال الفن المعروفة باسم قصيدة. والقصيدة هي شكل من أشكال الفنّ العزيزة في البانتيون الإبداعيّ العربيّ والإسلاميّ.

وفي الفصل الرابع يوجه غريغور شولر واحدة من الركائِز الأربعة للنَّهج التّقليديّ للدّراسات الإسلاميّة في الغرب، وهو الشّعر العربيّ القديم. وفي الفصلين الخامس والسّادس يطبقُ نظريّاته على الركيزتين من الرّكائز الثلاثة المُتبقّية، الحديث ورواية النّحو وعلم اللّغة: ذُكرت مُناقَشة للقرآن بصورةٍ عابرةٍ فقط في هذا الكتاب[1] ومن المُهمّ أيضاً لأنَّ ندركُ مركزيّة محور الحديث ضمنَ التّخصُّصات الإسلاميّة، وذلك لأنَّ لأقوالِ النّبي مُحمَّدٍ أثراً ومسحةً على كلِّ حالةٍ من العقيدة الإسلاميّة، كونها - على سبيل المثال - على صلة بتفسير القرآن أو الفقه وعلم الكلام.

وقد كُتِبَ تاريخ هذا النّهج الغربيّ الآن من وجهتَي نظرٍ مُتناقِضتَين،

(1) إنَّ ترجمة لبحث غريغور شولر الأصلّي (الذي ظهر في عام 1989، وهو العام الذي ترجم فيها البحث كما الفصل الثاني ونشر أيضاً) ظهرت في كتاب موتزكي (2004 ص. 67-108). وقد ترجم من جديد لهذا الكتاب.

وجهة نظرِ المُسلِمين مُحمَّد صدّيقي وعبد الحكيم مراد (1993)، ومن هارالد موتزكي (2004)، والقارئ المُهتَمّ يشير إلى هذه الأعمال. والرّئيس بينَهم شخصيّة يوسف شاخت وكتابه أصول الفقه المُحمَّديّ في عام 1950 (أكسفورد)، وقد قوبِل إلى حدٍّ كبير باستحسان وإشادة. أمّا الأصوات المُعارَضة في الغرب وفي العالم الإسلاميّ فقد مرّوا من دون أن يلحظَهم أحدٌ إلى حدٍّ كبير، وصياغاتُهم تمّ تجاهلها أو نُبِذَت.

إنَّ صيغ نبيهة عبود وفؤاد سزكين فعلا فعلهما الكبير لمعالجة حالة التّوازن، وعلى الرَّغم من ذلك (كما رأينا) فقد رأى غريغور شولر بما لا يدع مجالاً للشّك أنَّه يتعذَّر الدفاع عن نظريات سزكين، كما رأى أنَّ هناك حاجة إلى تعديل نظريات نبيهة عبود. وإذا وضعنا نظريات شاخت التّاريخيّة المتفردة جانباً (حولَ اللاعَلاقِيّة للحديث الشّرعي، مثلاً، في الحديث عن المُجتمَع الإسلاميّ المُبكِّر)، فإنَّ تراثَه الرئيس لدراسة الحديث هو منهجيّ وأساسيّ، ويتم تحقيق آليّة يُمكِنُ بموجبها أن يتمَّ تأسيسُ حلقة مألوفة في سلسلة من الرواة (الإسناد) لمجموعة من المُتغيّرات لأي حديث مروي[1]. وبحدود الثمانينيات من القرن العشرين، فإنَّ هذه الآليّة المنهجيّة قد حظيت بمزيد من التطوير من خلال غـ. هـ. أ. جوينبول، وهي هذا الأسلوب المُنقَّح من تحليل الإسناد هو الذي اعتمده غريغور شولر و جمعَها مع تقييمات نص الأقوال (أي بمُصطلَح المُسلِمين «المتن»)، وذلك بهدفِ عدم تأكيد نظريات شاخت التي لا يُمكِنُ الدّفاع عنها بل حاولَ تتبع العمليات التي بواسطتها تطوَّرَ الحديث، وذلك من خلال التّركيز حصراً على عائلةٍ

(1) يوفر غريغور شولر لمحة موجَزة (مع المراجع) لهذه الآلية المنهجيّة، وفي الصّفحة 130. يُنظَر المزيد في عمل موتزكي (2004، الصفحات xxix – xxi و xxxvii – xlii)، ومحمد مصطفى الأعظمي (1996، ص 154–205 [الفصل 8]). لقد صقلت معايير تطبيقها منذ مراجعات جوينبول، واستخدمت بالاقتران مع تقدير-المتن بدرجة كبيرة من النّجاح. لكن مازال يوجد صوت مُعارِض وهو صوت مايكل كوك.

واحدة من الأحاديث المُتناقِضة. تلك التي تتعاملُ مع المسائل المهمَّة في كتابة الحديث. فالأحاديثُ التي في صالح التّدوين المكتوب قد أوردها العلماء نظير سزكين و نبيهة عبود للقول بأنَّ الحديث كانَ قد مرّ برواية طويلة إلى أن أودعت للكتابة (وعلى هذا النّحو ضمن مجال الاختصاصات الغربيَّة من قبوليّة التّحقق التّجريبيّ)، ومن ثمَّ تحديد أيَّ روايةٍ مفترضة للنّقل الشّفاهيّ.

خطوة غريغور شولر الأولى هي العودة إلى الملاحظة المُقدّمة من باحثٍ مُبكّرٍ، جوزيف هوروفيتس، حول أوجه التّشابه بينَ تاريخ تطوُّر العقيدة الشّفاهيّة والمكتوبة في اليهوديّة والإسلام. ولم تكن علاقةً تبعيّة، حيثُ اعتُبر الإسلام تطوُّراً عن اليهودية، بل من أصولٍ مُتعدِّدة مُستقِلّة، ومن خلالِ حديثَين صاغَت المُدوَّنات المكتوبة سمةً من سمات المُمارَسة التّربويّة (دفاتر مذكرات hypomnemata). لذلك، ما تواجهُنا به المصادر هو نفور "نظريّ" من لجنة الحديث للكتابة: ولا يقلّلُ هذا النّفورُ من حقيقة كونه "نظريّاً". علاوةً على ذلك، وُجِدَ في العراق نفورٌ واسع الانتشار من المداولة العلنيّة لباحثٍ في مدوناته المكتوبة لنقل الحديث. وهذا النّهج الجغرافي الذي أعطى الأولويّة إلى "التّلاوة من الذّاكرة" (ص 115) بقدرٍ أكبر، ولمدّة أطول من أي مكانَ آخر في العالم الإسلامي، تعرّضَ في المطاف إلى الإهمال مع تمركُز النّشاط العلميّ في عاصمة الخلافة، بغداد. وعلى العكس من ذلك ، فقد كانَت الاعتراضاتُ جميعُها، "أعمال المصنف ما قبل الكلاسيكيّة" (هي مجموعات رُتبت حسب الموضوع في فصول) (ص. 114) ، موجودةً في الكتابة قبلَ المجموعات الكنسيّة بمِئة سنة في الثلث الأخير من القرن الثّالث/ القرن التّاسع.[1]

(1) إنَّ النهج التنظيمي المعروف بـــ «التّصنيف» (ترتيب الأعمال حسب الأقسام المنهجيّة والموضوعيّة) هو موضوع يشكّل الفصل الخامس لعمل شولر (2002b).

لكن من أين هذه الاحتجاجات، ولماذا النّفور، ولماذا إعطاء قيمة للذاكرة؟ إنَّ تعظيمَ القرآن هو التّفسير الرئيس الذي استُنِد إليه، من بين عدَّة أمور أخرى —الإحجام عن الاعتراف بسلطة مجموعة من النُّصوص المكتوبة ترقى إلى الوحي الإلهيّ، جنباً إلى جنبٍ مع رغبةٍ في الاحتفاظ بحقّ العلماء في الاستفادة من «الفرصة للتّعديل والمُواءَمة، وإذا لزم الأمر، لتغيير، بل وحتّى لإلغاء قواعد مُعينة»، وبمعنى آخر، لحفظ حديثٍ حيّ (ص 120). لقد أدَّى هذا الحفاظ على الحديث حيّاً إلى إجماعٍ في الآراء يفترضُ وجودَ هالةٍ من المُحرَّمات، وهو أمر لا يُمكِنُ التّحققُ منه حتى لو كانَ هناك تجميع واسع النّطاق «للحديث» من خلال الزّهري بناء على طلب من الخليفة الأموي هشام.[1]

ولذلك فإنَّ التّنوُّعَ الجغرافيَّ لمُمارَسة تدوين ونقل الحديث صارَ خصومة وعداء بينَ الشّرق والغرب، بينَ العراق وسورية، وذلك بدوره تجلَّى بظهور «أحاديث بالضدّ من تدوين المكتوب من الرّوايات». ووجَّهَ الانتباهُ إلى زيادة التّركيز على المقبوليّة الحيويّة للذّاكرة. ثمَّ يتناولُ القسم الأخير من الجزء الرئيس من الفصل، الصَّفحات 127–129، دراسة تاريخ الأحاديث لصالح التّدوين الكتابيّ للرّواية، التي في حين فازَ المؤيدون لها في نهاية المطاف، قُيِّدَت (من أيّ تحدّي للهيمنة النّصيّة للقرآن) من خلال خضوعها الهرميّ داخل طريقة تربويّة تثمِّنُ النّقل «السَّماعي» وظلّت مريبةً بشدَّة من حيثُ «أنَّ النّقل من خلالِ النّسخ فقط [كتابـ(ـة)] من مادّةٍ مكتوبة (صحيفة)، ما زالَ يعدّ ضعيفاً، وينبغي تجنُّبه حيثُما أمكنَ".(ص 129)

إنَّ هذا الفصلَ صعبٌ، فالحجَّة دقيقة ومُتأنيّة وستُشكِّل تحدياتٍ جسيمةً لهؤلاء القرَّاء غير المُطّلعين على النّقاط الأكثر دقَّةً في دراسة الحديث،

(1) تعطي الرّوايات الإسلاميّة الفضل في هذه المسألة لسلف هشام، عمر بن عبد العزيز، المعروف بورعه: انظر ص 123–124.

وهي أدلّة كثيرةٌ في الرّسوم البيانيّة وتعليقاتها (ص 130–140). ولا ينبغي لنا أن نغفلَ عن تحكُّم غريغور شولر لموادّه وإصراره المُمتِع حولَ الأهمّيّة التّاريخيّة للتنوُّع الجغرافيّ (إنَّ تحديدَ المراكز الجغرافيّة الرّئيسة للتعلّم كما تمثِّلها سلسلة الثّقات في الإسناد هو عنصر أساسيّ في تحليل الحديث) — وهو تذكيرٌ مُناسِبٌ بأنّنا يجبُ ألّا نعتبرَ الأراضي الإسلاميّة، لكلّ ما بذلوه من وحدة في ظلّ الإسلام، موحدة في تماثُل رواياتهم ومُمارَساتهم وقيمهم وتطلعاتهم، لكن يجبُ أن ينظروا إليها على أنّها مناخاتٌ داخلَ نظام واحد سائد.[1]

والبحث الذي ترجم كفصل سادس نُشر في الأصل في عام 2000، بعد حوالي عقد من الزمن بعد الفصلين الثّاني والخامس، وبعد ثماني سنوات من الفصل الثّالث. وفيه عاد غريغور شولر إلى المُشكِلة الشّائكة في تاريخ المعاجم العربيّة المُبكِّر، والتي سببت مشاكلَ كبيرة للحديث العلميّ الإسلاميّ الكلاسيكيّ وأسلافه الحديثين، وهي تأليف المُعجَم العربي الأوّل، أي «كتاب العين» المنسوب إلى العالم الأسطوريّ الخليل بن أحمد. وهذا الفصل جديرٌ بالمُلاحَظة وهو في ثلاث فقرات: نجاح غريغور شولر في توضيح الدّليل المُعقَّد والمُتناقِض في كثيرٍ من الأحيان بما يتعلَّق بأنشطة الخليل بن أحمد في مجال التّأليف وأنشطة تلميذه اللّيث بن المُظفَّر؛ وعرضه لتاريخ استقبال المُشكلة بينَ العلماء المُسلِمين الكلاسيكيّين، وهي الدّراسة التي تذكِّرنا بأنَّ تواريخ الاستقبال ما قبلَ الحداثة يُمكِنُ أن تكونَ خاضعةً لمُداخَلات ومُراوَغات التّفسير كنظيراتها الحديثة؛ ومُقدّمته (ص. 151–152) عن المُصطلَح التّقني الثّالث المُقتبَس من العصور الهلنستيّة القديمة، بعد طريقةِ دراسة فيرنر جايغر لمقالة "ما وراء الطّبيعة/ الميتافيزيقيّا" لأرسطو (1912) بعنوان gramma (وجمعها: grammata)، وهي "الكتابة

(1) انظر للمزيد من المعلومات، شولر (2002b، ص 55، والملحوظة رقم 80، ص 141؛ والفصل الخامس، ولاسيَّما الصَّفحات 71–89).

المدرسيّة"[1].

إنَّ كانَ الخليل (الذي توفي بينَ حوالي 160 هـ/ 776 م و175/ 791) هو في الحقيقة مؤلِّف "كتاب العين"، والخليل، كما نعلمُ، كانَ معلم النّحو لسيبويه (المتوفَّى حوالي 180هـ / 796 م)، فالآن يُعتقَد بصورة عامّة أن يكونَ هو صاحب أول "كتاب" -لِنقلْها بشكلٍ مضبوط- باللّغة العربيّة (طبعا بعد القرآن)، إذن فإنَّ أفكارنا بشأن تاريخ ظهور أوّل «كتاب» (في الواقع أول رسالة علمية) يتطلَّبُ مراجعةً لحوالي ربع قرن أو نحو ذلك. ولذلك فإنَّ القضيّة ذات أهمّيّة حاسمة لإعادة بناء غريغور شولر لتاريخ الكتابة و «النشر» في صدر الإسلام. وقد قُدِّم لنا مع موجَز بالاختلافات في المُمارَسة بينَ المعاجم والنَّحو في الفصل الثّاني، ص. 49-58، حيثُ نوقِشت أيضاً مسألة تأليف الخليل لكتابٍ عن قواعد اللّغة[2].

نُظّم كتابُ العين وفقاً لمجموعة من المعايير الصوتيّة استندَت إلى تصنيف يتعلَّقُ بمكانٍ في الجهاز الصّوتيّ البشريّ الذي يُنتج أصوات الحروف الجذريّة للكلمة، بدءاً من الحنجرة وانتهاءً بالشَّفتين.[3] وحرف العين[4]، وفقا لهذه الصّيغة، هو صوتٌ منتجٌ في أعمق نقطة من الحنجرة،

(1) انظر شولر (2002b، ص. 82 وما يليها).

(2) انظر للمزيد من المعلومات، شولر (2002b، ص. 91-107).

(3) تتألف الكلمة في اللغة العربيّة من 3 أو 4 أو 5 أحرف أصليّة (جذرية). ومن ثمّ، يحتاج الطالب إلى الوعي بالمبادئ الأساسيّة لعلم الصّرف في اللغة العربيّة قبل الرجوع إلى المعجم.

(4) لقد حاول آرثر ستانلي تريتون، وهو أستاذ اللغة العربيّة (سابقاً) في مدرسة الدّراسات الشّرقية والأفريقيّة في جامعة لندن، أن يصفَ صوت هذا الحرف السّاكن في قسم من كتابه «علم نفسك العربيّة» (لندن، 1943) حول الأبجديّة كالآتي: الـ «عين»

تلفظ مع ... تشديد الحلق وإخراجه من الحنجرة. و يوحي الشّعور في الحلق بتشنّج طفيف. إذا كنت تنطق حروف العلة في اللّغة الإنكليزية مع حلق مشدودة وحنجرة مضغوطة، لإنتاج صوت رنّان بدلاً من صوت منخفض، ستكون قريبة من حروف

ولذلك فقد مُنِحَ مكانَ الصدارة في ترتيب المُدخلات. وكمبدأ مُعجَمي، فإنَّ هذا النّهج لم يلقَ نجاحاً كبيراً[1]. وبدأ الفصل، بعدَ ذلك، دراسةً لاستقبال مُعجَم الخليل في البحث العلميّ الحديث والنّظريات المُتضارِبة التي ولدَها العمل. وتدورُ القضيّة حولَ مدى مُشارَكة تلميذ الخليل اللّيث بن المُظفّر (المتوفَّى سنة 200 / 815–816) بالتأليف في عمل الخليل، المُشارَكة التي كانَت مُقدّمة المُعجَم صريحةً جدّاً حولَها، وهي ما دفعَ باحثان سابقان (بروينلش وويلد) للاعتراف بأنَّ الخليل كانَ عبقريّاً مُبدِعاً في العمل لوضعِ المُخطَّط وتعريف اللّيث على أنَّه الشّخص الذي يُناط به تحقيق نظريّات مُعلِّمه. وقد قُبِلَ هذا الموقف الأساسيّ من تالمون. مع ذلك، كانَ المُستعرِب البولندي دانيتسكي من لحظَ التّناقُض بينَ الخليل وسيبويه في نُهُجهم النّظرية إلى علم الصَّوتيّات—وبعبارة أخرى، من الواضح أنَّ التّلميذ لم يكن على دراية بتعاليم مُعلِّمه في هذا الصَّدد، على الرّغم من وفرة المراجع التي قدَّمَها سيبويه إلى تعاليم الخليل النّحوية. ولذلكَ فقد تُركنا مع ملحوظة غريبة حيثُ يُزعَم أنَّ النّظام الصوتي الأكثر تعقيداً (نظام الخليل) أقدمَ بكثيرٍ من نظام سيبويه الأقلّ منه تطوُّراً. ولهذا، ووفقاً للنّظريّة السائدة للتقدم العلمي (بأنَّ التّكيُّف المُحسَّن الواسِع النّطاق لنظريّةِ أرسطو المُقدَّم في كتابه "Sophistici Elenchi" بأنَّ التّعقيدَ المُتزايد، كنتاجٍ للاختبار العلميّ المُتواصِل، هو دلالة على تقدُّم المعرفة، وعليه يجب أن يكون تابعاً مؤقّتاً إلى أيّ دليلٍ على البساطة المنهجيّة أو النّظرية)، ويجب أن تكونَ صوتيات الخليل المُعقَّدة بعدَ أنموذج سيبويه هي الأبسط[2].

العلّة العربية في جوار هذا الحرف السّاكن»!.

(1) للاطلاع على مدى توافر المُخطّطات التّصنيفيّة في الرّواية المُعجميّة، انظر كارتر (1990).

(2) اعتمد نورمان كالدر (1993) نموذجاً ممُاثِلًا للتقدُّم في تأريخ النّصوص القانونيّة المُبكِّرة. وقد تمَّ دحضُها من خلال جوزيف لوري (2004).

فضلاً عن حبِّ الاستطلاع هذا، هناك الغيابُ المُقلِق لأيّ مراجِعَ عن نظريّات الخليل بصفته لغويّاً بالمُقارَنة معه كنحويّ في أعمالٍ لاحقةٍ، وهو ادّعاء قدّمه السجستاني (المتوفَّى 250هـ / 856 م)، وهو رأس المدرسة البصريّة لعلماء اللّغة؛ وأخيراً التّفاصيل المُربِكة بأنَّ العمل قد وصلَ إلى البصرة من خراسان.

وقد أدت القراءة المتأنية للمُصطلَحات المُستخدَمة في مقاطع من المعجم لتقديم أفكار الخليل بغريغور شولر إلى استنتاج مفاده أنه «بدأ بكتابة كتابٍ مُلائِم للقرّاء، لاسيَّما لِمُستخدِمي المُعجَم» (ص 151)، ونتيجةً لذلك، يسمح لنا هذا الاستنتاج بتأريخ قرار سيبويه المثالي في نشر كتابه عن النّحو، بعنوان «الكتاب» على نحوٍ صحيح. وتُبين مُناقَشة نقل مُعجَم الخليل أنَّه لم يحدث ذلك على نحوٍ منهجيّ في دوائر المُناقَشات أو مجالس المحاضرات (وهي الطرائق التي استخدمَها الخليل في تعاليمه الأخرى عن النّحو وعلم العروض، وعلم الموسيقى)، حيثُ إنَّ هذا «الشّحّ» الواضِحَ بالمُعجَم هو سمة مميزة عندَ كلّ من الخليل واللّيث، وإنَّ نصَّ المُعجَم قد خضعَ إلى عمليّة المراجعة المعتادة على أيدي علماء لاحقين.

ويختتمُ الفصل بتحليلٍ مُفصَّلٍ لأصل «وجهات نظر العصور الوسطى والحديثة المُختلِفة حولَ تأليف الخليل» (ص. 153 والصَّفحات التي تليها)، كما كانوا يكافحون لتقبُّل الطابع المُتفاوِت لنصّ العمل، المَنفذ الوحيد لإعادة بناءٍ مُمكِنة لتاريخ تأليف المُعجَم. ولذلك فإنَّ الرّواية الإسلاميّة الكلاسيكيّة يُمكِنُ أن تكونَ هي نفسها نتاجَ سلسلةٍ من الاستجابات للمشاكل النّصيّة؛ وهي لا تمثِّلُ سلسلةً مُتّصلة غير مُعقَّدة؛ إذ كانَت استراتيجيّات القراءة عرضة للتغيير والتّطوير كالأعمال التي طُبقت عليها؛ ويُمكِنُ أن تحدِّدَ شهرة الفرد (المثالية؟) أيضاً المُتغيّرات التي تُقرَأ مؤلَّفاتُ الفردِ من خلالها من الأجيال القادمة، والسّابقة للحداثة، والحديثة.

(5) تقسيم العمل

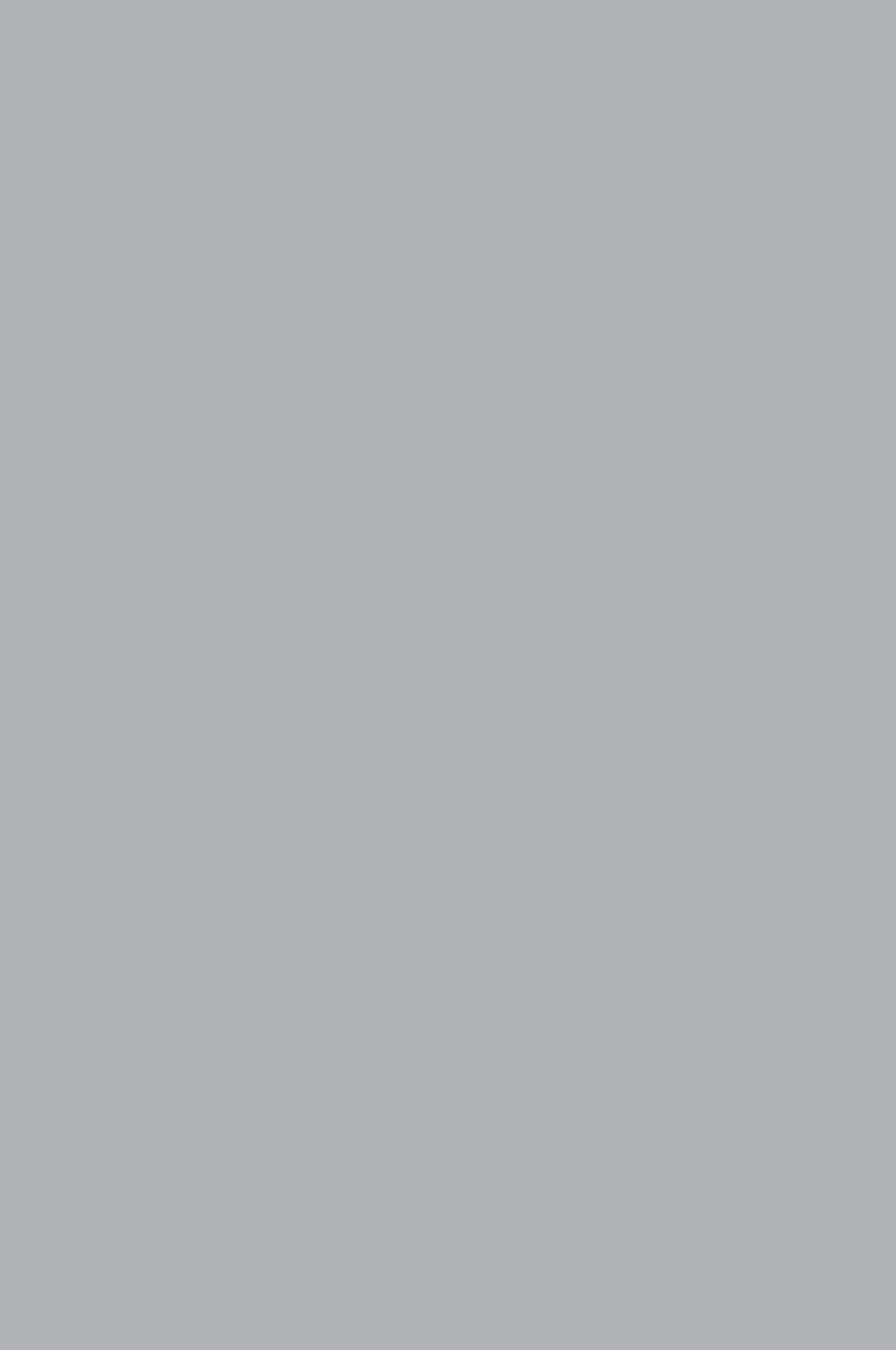
وأولئك الذين يودّون أن يعرفوا مثلَ هذه الأمور، فقد عمِلنا وفقَ النّمط التّالي: أوي ڤاغيلڤوهل قد أنتجَت ترجمة أولى مُمتازَة، حيثُ حرَّرَها جيمس إ. مونتغومي ومن ثمّ غريغور شولر. وبالتَّشاور معَ غريغور شولر، كتبَ جيمس إ. مونتغمري المُقدّمة وصنَّفَ المسردَ والفهرسَ، الذي أدركته أوي ڤاغيلڤوهل إلكترونيّاً. كذلك أشرفَت أوي ڤاغيلڤوهل على الإعداد الالكترونيّ للمخطوطة. فقد كانَ امتيازاً حقيقيّاً أن أعملَ معَ اثنين من العلماء الذين أظهروا مثل هذا الالتزام بالمشروع والّذين صبروا على نزواتِ المُحرِّر برحابةِ صدرٍ جديرةٍ بالثناء.

تصوَّرتُ بدايةً فكرة إنتاج هذه التّرجمات قبل أكثر من عقد من الزّمن، لكنّي لم أوفَق في العثور على أي تمويل لجعلها مُمكِنة. فقد كانَ من حسنِ حظّي الكبير أن أكونَ قادراً على توجيه شكري إلى دعم منحةِ رايت لكليّة الدّراسات الشّرقيّة في جامعة كامبريدج. ويوجدُ الصُّندوق، من بينِ أمورٍ أخرى، "لتعزيز دراسة اللّغة العربيّة التي قد يحدِّدُها النّاخبين من وقتٍ لآخرَ". ونحن مُمتنّون للنّاخبين لقرارهم دعم هذا المُجلَّد، حيثُ أنّه – كما نأمل – عمل كامل في إطار الرّواية العلميّة الذي قدَّمَها ويليام رايت بكلِّ اقتدار.

الفَصْلُ الأوَّلُ

نقل العلوم في صدر الإسلام

أهوَ شفاهيٌّ أم مكتوبٌ؟



أحاطَ الجدلُ حتّى الآنَ بمسألةِ ما إذا كانَت الأعمالُ الرّئيسةُ المُؤلَّفة عن العلومِ العربيّةِ الإسلاميّة، الّتي كُتِبَت بينَ القرونِ الثّاني/ الثّامن- والرَّابع / العاشر، والتي تميَّزَت باستخدامِها الإسنادَ (سلسلة الرّواة)، قد اعتمدَت بصورةٍ أساسيّة على المصادرِ المكتوبةِ أو الشّفاهيّة. ومن الأمثلةِ على هذه المُصنَّفات كتابُ "الموطأ" لمالكٍ بن أنسٍ (المُتوفَّى في 179/ 796)، وكتابُ" المغازي" لابن إسحَق (المُتوفَّى في 150/ 767)، وكتابُ "الصَّحيح" للبُخاري (المُتوفَّى في 256/ 870) ومُسلِم (المُتوفَّى في 261/ 875)، و كتابُ "التَّفسير" (تفسير القرآن)، وكتابُ "التّاريخ" للطَّبريّ (المُتوفَّى في 310/ 923)، و كتابُ "الأغاني" لأبي الفرجِ الأصفهانيّ (المتوفَّى في 356/ 967)[1].

و أيدَت نبيهة عبود في دراستِها عن برديّاتِ الأدبِ العربيّ[2]، روايةً مكتوبةً مُبكِّرَةً وتدريجيّةً، مستندةً على مجموعةٍ كبيرةٍ من الأدلّةِ مثلَ أجزاءٍ من البُرديّات الأمويَّة. واقترحَ فؤاد سزكين في كتابِه «تاريخ الكتابة العربيّة / Geschichte des arabischen Schrifttums"[3] طريقةً في إعادةِ بناءِ مصادرِ هذه المُصنَّفات (كما يؤكِّد، المكتوبة على وجه الحصر).

(1) يمكنُ الحصولُ على مادة إضافيّة في كتاب شولر (1986)، انظر مراجَعتي لعمل فيركمايستر (1983).

(2) نبيهة عبود (1957-1972).

(3) سزكين (1967-)؛ عنوان عمل سزكين الرّائع، ويعني «تاريخ الكتابة العربيّة».

(1) يؤكِّدُ أيضاً على أنَّه قد اكتشفَ عدداً من نصوص المصدر المُبكِّرة والتي استندَت عليها المُصنَّفات اللّاحقة(2). فمَع عملِ هذَين العالِمَين، يبدو أنَّ ادّعاءاتٍ سابقةً حولَ النَّقلِ الشّفاهيّ إلى حدٍّ كبيرٍ للعلومِ العربيّة الإسلاميّة حتّى زمنِ المُؤلَّفاتِ الرّئيسة(3) قد دُفِنَت.

[202] (تشيرُ الأرقامُ بينَ قوسين إلى ترقيمِ صفحاتِ المقالاتِ الأصليّة التي استندَت عليها هذه التّرجمة). لكن ألقَت العديدُ من الدّراسات التي تختبرُ طريقةً وادّعاءات سزكين، في الوقتِ نفسِه، بظلالِ الشكِّ على الأسلوب الكتابيّ على وجهِ الحصرِ لهذه المصادر. وأُثبتَت نصوصُ المصادرِ المزعومة والمُكتشَفة حديثاً في أحسنِ الأحوال بأنّها عبارةٌ عن ترتيباتٍ مُتأخِّرةٍ أو مُختلِفة، ولكنَّها لم تكن بأيِّ حالٍ من الأحوال تنقيحاتٌ مُبكِّرة لنصوصِ المصدر تلك، أي أنّها تنقيحاتٌ لم تستندْ على المُصنَّفات المعروفة المُتأخِّرة (على سبيل المثال، تاريخ الطبريّ). وأحد الأمثلة على ذلك هو ما يسمَّى تفسير مُجاهِد (المتوفَّى 104/ 722)، في الواقع إنَّه تفسيرُ ورقاء عن ابن أبي نجيح عن مجاهد(4). وفي أسوأ الأحوال، تبينَ أنّها مُقتطفاتٌ من مُصنَّفاتٍ مُتأخِّرةٍ، فعلى سبيل المثال، كتابُ الغارات لأبي مخنّف (المتوفَّى 157/ 774) والمُفترَض أنَّه كتبَه، كانَ في الواقع جزءاً من كتابِ "الفتوح" لمحمَّد بن أعثم الكوفيّ (المتوفَّى بعد 204/ 819). وفيه اقتبسَ ابنُ أعثمَ على وجهِ الحصر

(1) سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص 82 وما يليها)؛ راجع ص. 178، رقم 132.

(2) سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص 19 وما يليها، 58، 399).

(3) قُدّمت معظمُ هذه الادّعاءات على أساس دراسة جولدتسيهر (1890، ولاسيّما المُجلَّد. 2، ص. 194-202) [= (1971، المُجلَّد 2، ص. 181- 188)].

(4) انظر ستاوث (1969)؛ فريد ليمهاوس (1981). أمثلة إضافية: «تفسير القرآن» لمُقاتل بن سليمان، ويوجدُ تنقيحٌ مُتأخِّرٌ للنَّصّ الأصليّ مع موادّ مُضافة لرواةٍ آخرينَ (راجع سزكين، -1967، المُجلَّد 1، ص 37، و جون وانسبرو 1977، ص. 122 وما يليها. ولاسيّما الصَّفحات 143 وما يليها)؛ «نسخ القرآن» للزّهري، إمَّا أنه نسخةٌ مُنقَّحة موسَّعة ومنقولة من دون مُبالاة أو أنَّه تجميعٌ لاحقٌ مُستخلَص من مصادرَ سابقةٍ (راجع ريبن، 1984، و 1981؛ وغولدفيلد، 1981).

رواياتٍ عن أبي مخنف[1].

علاوةً على ذلك، كشفَت الدّراساتُ التي أُجرِيَت على أعمالٍ موجودة فقط في إصداراتٍ لاحقةٍ مُتباينةٍ درجةً عاليةً من التّناقُض بينَ تلك الإصدارات المُختلِفة. ولهذا السبب، تبدو الاقتباساتُ الحرفيّة، وفي بعض الأحيان الاقتباسات الكاملة (مُصنَّفة تقريباً) من الكتب، والتي، وفقاً لسزكين، قد حدثَت بالفعلِ في مرحلةٍ تاريخيّةٍ مُبكِّرةٍ في عملية نقل المعرفة العلميّة[2] مُستبعَدةً تماماً. نتيجةً لذلك، فإنّ تفاؤلَ سزكين في الادّعاء بأنَّه من المُمكِن «إعادة بناءِ العديد من نصوص المصدر القديمة بصورةٍ كاملةٍ من المُصنَّفات المُتأخِّرة»[3] غير مُسوَّغ. كما أظهرَت دراسةُ السَّاموك التي تتعاملُ مع النّسخ المُختلِفة المُتواجِدة للسّيرة النبويّة لابن إسحَق (سيرة ابن هشام المتوفَّى في 218/ 834]، و«اقتباسات» ابن إسحَق للطّبريّ «[203] وما إلى ذلك) أنَّه، بسببِ المُتغيِّرات التي لا حصرَ لها الموجودةِ في الرّوايات النصيّة المُختلِفة، فإنَّ إعادة بناء مادّة ابن إسحَق ستدلُّ على وجودِ تناقُضاتٍ مُحيّرة[4].

لقد برهنَ فيركمايستر في دراستِه عن مصادرِ كتابِ «العقد الفريد» بأنَّ المصادرَ المُتوافِرة بشكلٍ واضحٍ للمُؤلِّف على شكلِ مخطوطةٍ ليسَ لها تأثيرٌ يُذكَر على العمل. وتُظهِرُ الاستعارات المزعومة لابن عبد ربه (المتوفَّى في 328/ 940) من كتبٍ فعليّة كانَت تعدُّ في السَّابق نماذجَه ومصادرَه (كتاب البيان للجاحظ [المتوفَّى في 255 / 868-869]؛ وكتاب عيون الأخبار لابن

(1) فؤاد سزكين (1981؛ راجع أيضاً 1971، ص 56 وما يليها، ولاسيّما الصَّفحات 58 و 111 وما يليها).

(2) سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص 79، 1. 5-؛ ص 82، 1. 13)؛ راجع أيضاً ستاوث (1969، ص 229).

(3) سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص 82).

(4) الساموك (1978، ولاسيّما ص 165).

قُتيبة [المتوفَّى في 276/ 889]) في مُعظَمها اختلافاتٍ جوهريَّة من نظرائِها المُفترضين في النّصوص المذكورة آنفاً. لكن يُمكِنُ فقط افتراض علاقةٍ غير مُباشَرة بصورةٍ مَعقولة [1]. فيبدو أنَّ كلَّ هذا يشيرُ إلى النَّقل الشّفاهيّ. إلا أنَّه يُمكِنُ لدُعاةِ النَّقلِ المكتوبِ أن يُجادلوا ضدَّ هاتَين الدِّراستَين على النَّحو التالي: في حالةِ ابنِ إسحَق، فإنَّ راوٍ ذو مصداقيّة قد دوّنَ تاريخَه كتابةً[2]، بينَما بالنّسبة لابنِ عبدِ ربّه، فإنَّ بعضَ مَصادرِه، التي من المُفترَض أن تكونَ شفاهيّة، هي نصوصٌ قد وضعَها مؤلِّفيها بصيغةٍ مكتوبةٍ ثابتة.

تتَّضحُ اليومَ حالةُ عدمِ اليقين حولَ مسألةِ النَّقل الشَّفوي مُقابِلَ الكتابةِ الخطّية من خلالِ تصريحاتِ فلايشهامر عن مصادر كتاب الأغاني، وهو موضوعٌ درسَه على نحوٍ مُكثَّف. فهو يؤكِّدُ من جهةٍ أنّ «في هذه الأيّام... هناك اتّفاقاً واسعَ النّطاق على أنّ هذه الأسانيد تُخفي مصادرَ مكتوبةً في مُعظَم الحالات»، بينَما من جهةٍ أخرى، يقولُ: «في كثيرٍ من الأحيان، لا يُمكِنُنا أن ندحضَ من دون شكٍّ وجودَ روايةٍ شفاهيَّة حقيقيَّة»[3].

[204] وسنحاولُ، فيما يلي، حلَّ هذه المُشكِلة وذلك عن طريق اقتراح نظريّة يُمكِنُها، في اعتقادِنا، أن توفِّقَ بينَ ما يبدو وجهاتِ نظرٍ مُعارِضة بكلِّ ما للكلمة من معنى. إذ ينبغي أن نضيفَ أنّ هذه النّظريّة قد ظهرَت نتيجة اعتبارٍ دقيقٍ لنتائج بحثٍ راسخٍ سابقٍ بدلاً من تجديد دراسات المصدر،

(1) انظر فيركمايستر (1983، ولاسيّما الصَّفحات 463 وما يليها).

(2) الخطيب البغداديّ؛ (1931، المُجلَّد 1، ص 221)؛ ابن سعد (1904–1906، المُجلَّد 3. 1، ص 25)؛ راجع نبيهة عبود (1957–1972، المُجلَّد 1، ص 89 وما يليها) والسّاموك (1978، ص. 149، 152، 162)، و راجع أيضاً رقم 119 و 130.

(3) انظر فلايشهامر (1979، ص 53)؛ إنَّ البحث عبارة عن نسخة مُنقَّحة من الفصل الرّابع من كتاب فلايشهامر (1965) = فلايشهامر (2004). وقد أعربَ زولوندك (1960، ص 218) عن وجهات نظر مُماثِلة، يمكن العثور عليها في كتاب بلاشير (1952–1966، ص. 136).

وأنّنا، في سياق دراستنا، مُضطَرّين إلى العودة إلى وجهة نظر ألويس شبرنجر حول عددٍ من النّقاط الأساسية. وكانَ شبرنجر أوّل مُستشرِق يتعاملُ معَ هذه المسألة[1].

ستُصاغُ النَّظريّة في ستِّ نقاطٍ. وسيكونُ من المُفيدِ توضيحُ بعضِ الخصائص للمُمارَسة الإسلاميّة في تعليم العلوم حرصاً على فهمٍ أفضل حجَّتنا. حيثُ يتعيّنُ على فصول المُحاضَرات الأكاديميَّة الحديثة (Vo - lesung/ مُحاضَرة) أن تساعدَنا باعتبارِها نموذجاً. وكانت إقامةُ دوراتِ مُحاضَراتٍ أكاديمية، مألوفة للمُسلِمين أيضاً تحت عنوان "سماع"[2]، وقد عُمِلَ بها في العصورِ القديمة (بعض أعمال أرسطو التي كانَت تُنقَل فقط من خلالِ المُحاضَرات). يعدُّ هذا النَّوع من التعليم، الذي يشتركُ فيه الطَّلابُ بالاستماع إلى المُعلِّم «الشَّيخ» أو من يمثِّلُه في التّلاوة المُقدَّمة على أساس ملحوظاتٍ مكتوبةٍ أو من الذّاكرة، وتُعدّ الأسلوب الأفضل للنقل على نحو عامّ. واعتُبِرت القراءة فقط، التي عُرِفَت في وقتٍ لاحقٍ باسم «العرض» أيضاً، مُعادِلة لذلك الأسلوب. وهي مثل السّماع، تتّخذُ شكلَ مُحاضَرة، يكون فيها الطّالبُ، في حضور مُعلِّمه، إمَّا يقرأُ مادةً عن موضوعٍ من الذّاكرة أو يقرؤها بصوتٍ عالٍ من ملحوظاتِه المكتوبة. والمُعلِّم يستمعُ ويصحح. وكانَت هذه «المُحاضَرات» تعقدُ في المجالِس والحلقات، التي كانَت غالباً تُعقَدُ في المساجِد في العصور السَّابقة، وأحياناً في أماكنَ أخرى أيضاً، على سبيل المثال، في منزل العالم[3]. وبمعزلٍ عن هاتَين الطّريقتَين في نقلِ المعلومات، ظهرَ نسخاً بسيطاً لدفاتر الملحوظات (الوجادة [205]،

(1) راجع رقم. 100.

(2) لهذا ولما سيأتي، راجع سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص 58 وما يليها)؛ وجورج فاجدا (1983، ص 2 وما يليها)؛ وأحمد (1968، ص 93 وما يليها)؛ ومقدسي (1981، ص 140 وما يليها)؛ وماكس فايسفيلر (1952، ص 8 / العربية، 14 / الألمانيّة).

(3) مقدسي (1981، ص 10 وما يليها)، وأحمد (1968، ص 112 وما يليها).

والكتابة، وما إلى ذلك)[1] في وقتٍ مُبكِّر. وطالما أنّ النصَّ الذي نحنُ بصددِهِ لم «يسمع» من سلطةٍ موثوقةٍ، عندئذٍ يعدُّ النَّقل أقلّ قيمة[2].

(1) الطّرائق التّربويّة

أصبحَ واضحاً منذ البداية، على أساس من الأدلّة الكثيرة التي جمعتها نبيهة عبود وسزكين، أنّ الكتابة قد استُخدِمَت بصورةٍ غير مُنتظِمة، و أصبحَت تُستخدَم مع مرورِ الوقتِ في تدوينِ الحديث، والأحكام الشَّرعيّة القانونيّة، والمعلومات التّاريخيّة، والشّعر، وهكذا أصبحَت واسعة الانتشار أكثر فأكثر.

وعلينا أن نلحظَ على وجهِ الخصوص أنّ هذا ينطبقُ أيضاً على الحديث. ومن المُثير للاهتمام، فإنَّ النّقاش الأكاديميّ حول الرّواية المكتوبة في المرحلة المُبكِّرة جدّاً هي أقلّ حدّةً من تلك المُتعلِّقة بالمرحلة التي تسبقُ مُباشَرة مرحلة تأليف المجموعات الرّئيسة. فمن جهةٍ، يؤكِّدُ جولدتسيهر صراحةً على أنّه في البداية لم يُقصد من الحديث أن يُنقل شفاهيّاً على وجه الحصر، وقد قدّم دليلاً على أنّه كُتبَ أيضاً بصورةٍ غير مُنتظَمة في مرحلةٍ مُبكِّرة جدّا[3]. أمّا من الجانب الآخر، فقد اعترفَت نبيهة عبود[4] وسزكين[5]أنَّه بعدَ هذه الفترةِ المُبكِّرة، كانَ هناك في بعض الأحيان بعضُ التّحفُّظات الدّينيّة اتجاه كتابة الحديث. ومع ذلك، لن يتمَّ التعامُل مع هذه المرحلة المُبكِّرة جداً في المُناقَشة

(1) يبدو أنّ التّمييز بين هاتين الطّريقتين، غير المعروف في مرحلة مبكِّرة، قد وضع في تاريخ لاحق، راجع سزكين (–1967، مجلد 1، الصّفحات. 59، 61).

(2) راجع سزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص 61 وما يليها، 69؛ المُجلَّد 2، ص 29).

(3) جولدتسيهر (1890، المُجلَّد 2، ص 9 وما يليها، 194، 196) [= (1971، المُجلَّد 2، ص 22 وما يليها، ص 181 وما يليها)].

(4) نبيهة عبود (1957–1972، المُجلَّد 2، ص 10 وما يليها).

(5) سزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص 62 وما يليها).

التالية.[1].

إنَّ وجودِ أدبٍ الحديثِ السَّابق لُمصنفَّات الحديث الكنسيّة من أكثر الموضوعات إثارةً للجدل: فهل ينبغي علينا، مع جولدتسيهر[2]، أن نؤرِّخَ بداية المُصنَّفات (وهي الأعمال التي رُتِّبَت على شكلٍ منهجيٍّ مُنقسِمٍ إلى فصولٍ موضوعيَّة) في زمن البخاري (المتوفَّى في 256/ 870) ومُسلِم (المتوفَّى 261/ 875) أو نؤرِّخها مع سزكين[3] أبكر بقرنٍ؟ وبالمثل، فبإمكانِنا أن نستفسرَ على سبيل المثال عن وجودِ أدب الفقه قبلَ زمن مالك بن أنس (المتوفَّى في 179/ 796) أو الكتب التاريخية قبل ابن إسحَق (المتوفَّى في 150/ 767)، أو حتّى، بعد الطّبريّ (المتوفَّى في 310/ 923) بكثير، وكذلك بعدَ وجودِ الأعمال المُصنَّفة للتاريخ الأدبي السابق لأبي الفرج الأصفهانيّ (المتوفَّى في 356/ 967) وهلم جرا.[4]

[602] وفي معارضةٍ لوجودِ مُصنَّفات حديث مكتوبة قبلَ البخاريّ (وغيرها من الأعمال المعاصرة في مجالات التعليم المختلفة)، مثل: "ما رأيتُ في يدِه كتاباً قطُّ" أو "لم يكن له كتاب إنَّما كانَ يحفظُ".[5] وقد ذُكِرَت هذه

(1) انظر الفصل الخامس.

(2) جولدتسيهر (1890، المُجلَّد 2، ص. 180، 211 وما يليها، 234، 245 وما يليها) [= (1971، المُجلَّد 2، ص 168 وما يليها. ، 195 وما يليها، 216 وما يليها، 226 وما يليها)]. راجع أيضا ستاوث (1969، ص. 55 وما يليها ولاسيّما ص.57 وما يليها).

(3) سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص 54 وما يليها).

(4) وضع جولدتسيهر (1890) [= (1971)] أوّل مصنّفات الحديث (وهي أعمال مرتبة على نحوٍ منتظم في فصولٍ موضوعيّة) في القرن الثّالث للهجرة / التّاسع للميلاد ويؤكّد أنّها استندَت أساساً على المصادر الشفاهيّة. ومارسَت نتائجُه المبذولة تأثيراً كبيراً على نظريات المُستشرقين اللّاحقين بشأنِ خلقِ وتطويرِ العلوم الإسلامية الأخرى (مثل التاريخ، وفقه اللغة) راجع أوبسالا سزكين (1971، ص 3 وما يليها).

(5) هناك أمثلة عديدة في سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص 70 وما يليها؛ المُجلَّد 2،

الموضوعات «topoi»، بطريقةٍ مَدحيّة جدّاً كما هو واضحٌ، بما له علاقة بالمُفسِّرين لعددٍ من المجالاتِ في التّعليم، على سبيل المثال، الحديث (سعيد بن أبي عروبه، المتوفَّى في 156/ 77385[1]؛ ووكيع بن الجراح، المتوفَّى 197/ 812)[2]، الفقه (سفيان الثّوري، المتوفَّى في 161/ 778)[3] وفقه اللّغة (خلف الأحمر، المتوفَّى حوالي 180/ 769 [4]؛ وحمَّاد الرّاوية، المُتوفَّى

ص 29 وما يليها) ؛ ونبيهة عبود (1057-1972، المُجلَّد 2، ص 61، لاسيّما رقم 257) ؛ راجع أيضا جولدتسيهر (1890، المُجلَّد 2 ص 197، 212) [= (1971، المُجلَّد 2، ص. 183 وما يليها، 196 وما يليها)].

(1) الذهبي (1963، المُجلَّد 2، ص. 153)، على سبيل المثال، نقل عن أحمد بن حنبل والخطيب البغداديّ (1931، المُجلَّد 13، ص 475). حولَ هذا الموضوع، راجع سزكين (-1967، المُجلَّد 1 ص. 57 – ضدّ جولدتسيهر)؛ وحول الشّخص، المرجع نفسه، ص 91 وما يليها. [انظر ويم رافين، بحث «سعيد بن أبي عروبة» في الموسوعة الإسلاميّة «طبعة ثانية»، المُجلَّد. 8، ص. 853 .].

(2) ابن حجر العسقلانّي 1325-1327 للهجرة، المُجلَّد 11، ص. 129) والخطيب البغداديّ (1931، المُجلَّد 13، ص 475)، على سبيل المثال. راجع حولَ هذا الموضوع، سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص 70)؛ وحولَ الشَّخص، المرجع نفسه، ص. 96 وما يليها. [انظر رئيف خوري، بحث "وكيع بن الجراح" في الموسوعة الإسلاميّة "طبعة ثانية"، المُجلَّد. 11، ص. 101 .].

(3) ابن حجر العسقلانّي (1325-1327 للهجرة، المُجلَّد 4، ص 113، 115) والخطيب البغداديّ (1931، المُجلَّد 13، ص 475)، على سبيل المثال. راجع حول هذا الموضوع، نبيهة عبود (1957-1972، المُجلَّد 2 ص. 61، رقم. 257)؛ وحول الشخص، سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص. 518). [انظر هانز- بيتر راداتس، بحث سفيان الثوري في الموسوعة الإسلامية "طبعة ثانية"، المُجلَّد. 9، ص 770 وما يليها.].

(4) أبو نواس (1958، ص. 311، 317). راجع حول هذا الموضوع، جولدتسيهر (1890، المُجلَّد 2، ص. 197، رقم. 2) [= (1971، المُجلَّد 2، ص 183، رقم. 5)] وسزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص 70؛ المُجلَّد 2، ص 29 وما يليها)؛ راجع حول الشّخص المرجع نفسه، المُجلَّد. 2، ص 460 وما يليها.

حوالي 156/ 773؛[1] وابن العربي، المتوفَّى في 231/ 846)[2].

لكن، ينبغي ألا يُنظَرَ إلى هذه التّعبيرات بمَعزلٍ عن سياق الكلام الذي وردَت ضمنَه: أخبار حول طرائق تدريس وتعليم العلماء ذوي الصّلة. وفي الغالب، فإنَّها تشيرُ إلى أنّ ثقةً قد حاضرَ من دون ملحوظاتٍ مُدوَّنةٍ (وذلك كما أشارَ كلّ من نبيهة عبود وسزكين على نحوٍ صائبٍ)[3]. وطالما أنّ الأخبار تذكرُ ذلك صراحةً، فقد كانَ هذا بالتّأكيد الاستثناء وليسَ القاعدة. وهي لا تدعمُ تفسيرَ جولدتسيهر بأنَّ هؤلاءِ العلماءَ قد نبذوا «الورقة والكتاب».[4]

ولإثباتِ هذا الادّعاء، سوف نتناولُ الآنَ عدداً من الأخبار [207] تتعلَّقُ بوكيع بن الجرّاح[5]، الذي نبذَ «الورقِ والكتابِ» وفقاً لجولدتسيهر. تعرَّف مصادرُنا وكيع بأنَّه كانَ أحدُ هؤلاءِ المُؤلّفين الذين كتبوا المُصنَّفات (مجموعات الحديث المُرتَّبة منهجيّاً في فصول) قبلَ البخاريّ بوقتٍ طويل. وفي الواقع، إنَّنا نقرأُ عنه ما يلي:

"ما رأيتُ بيد وَكِيع كتابًا قطّ وأملى عليهم وكيعٌ حديثَ سفيان

---

(1) ابن النديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص 92، 1. 5) [= (1970، ص 198). وانظر حول الموضوع، بلاشير (1952–1966، ص 100، ولاسيّما رقم 3)؛ راجع حول الشّخص، سزكين (–1967 المُجلَّد. 1، ص 366 وما يليها). [ينظر يوهان فك، بحث "حمّاد الرّاوية" في الموسوعة الإسلاميّة "طبعة ثانية"، المُجلَّد. 3، ص. 136].

(2) ابن النديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص 69، 1. 6) [= (1970، ص 152)]. انظر حولَ الموضوع، بلاشير (–1952 1966، ص 100، ولاسيّما رقم 3)؛ راجع حول الشّخص، سزكين (–1967، المُجلَّد 8، ص 127 وما يليها). [انظر شارل بلا، بحث «ابن الأعرابيّ» في الموسوعة الإسلاميّة «طبعة ثانية»، المُجلَّد. 3 ص 706 وما يليها].

(3) ينظر رقم 84.

(4) جولدتسيهر (1890، المُجلَّد 2، ص 197) [= (1971، المُجلَّد 2، ص. 183 وما يليها].

(5) يتفحص سزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص 70) قطعاً أخرى من الأدلّة دُرست هنا.

[الثّوري] عن الشّيوخ»[1].

فالاستنتاج بأنَّه لم يكن لوكيع مُدوَّناتٌ لحديث سفيان أو أية ملحوظات مكتوبة مهما كانَت، سيكونُ خاطئاً. وذكرَ المصدرُ ذاتُه بعد ذلك بقليل بأنَّ وكيعاً قالَ ذاتَ مرَّة: «ما كتبتُ عن سفيانَ الثّوريِّ حديثًا قطُّ كنتُ أحفظه، فإذا رجعتُ إلى المنزل كتبتُه»، وقالَ أيضاً «ما نظرتُ في كتاب منذُ خمسةَ عشرَ سنة إلّا في صحيفة يوماً»[2].

لا يوجد أي تناقُضٍ على الإطلاق بينَ عادة كتابة المادَّة ومراجعتِها عندَ الحاجة من جهةٍ وبينَ مُمارَسة المُحاضَرة من الذّاكرة من جهةٍ أخرى: يقول ابن حِبَّان البُستي (المتوفَّى في 354/ 965)[3] عن وكيع:

«إنَّه ممَّن رحلَ لطلبِ العلم، وكتبَ، وجمعَ، وصنَّفَ وحفظَ، وذاكرَ،[4] وبزَّ)».

وبطبيعةِ الحالِ، فإنَّ شيخاً يمتلكُ كمّيةً محدودةً من الرّوايات كانَ بمقدورِه العملُ من دونِ حاجةٍ إلى مُدوَّنات مكتوبة. غير أنّه من الخطأ تقديم مثل هذه المزاعم إزاء العلماء الذين قيل أنّهم مؤلفو المُصنَّفات الضّخمة[5] أو أن نستنتجَ بالاستناد إلى هذه الموضوعات "Topos"، كما فعلَ بلاشير، بأنَّ حمّاد الرّاوية، وابن الإعرابي في وقتٍ مُتأخِّرٍ من القرن الثّالث / التَّاسع، لم

(1) الخطيب البغداديّ (1931، المُجلَّد 13، ص 475، 1. 10 وما يليها).

(2) الخطيب البغداديّ (1931، المُجلَّد 13، ص 475، 1. 21 وما يليها، ص 5 وما يليها).

(3) ابن حِبَّان البُستيّ (1959، ص 173، رقم 1374).

(4) حول عادة مُذاكرة الأحاديث (تبادل غير رسمي للأحاديث بين الطلاب: انظر مسرد المُصطلَحات)، راجع أحمد (1968).

(5) جولدتسيهر (1890، المُجلَّد 2، ص 197، رقم 3) [= (1971، المُجلَّد 2، ص 183، رقم 6)]، على سبيل المثال.

يحتفظا بملحوظاتٍ مكتوبة[1].

وكثيراً ما كانت المُدوَّنات المعنيّة غير رسميّة على نحوٍ مؤكَّد — وفقاً للمُدوَّناتِ الواردة في أعلاه، ومن المُمكِن أن تكونَ كتاباتُ وكيع قد اتَّخذت شكلَ مجموعاتٍ مرتَّبة من الملحوظات أو المُذكَّرات[2]— وأن تتَّخذَ المادّة ذاتُها (بدرجة كبيرة في بعض الأحيان)، المقروءة من الذّاكرة، أشكالاً مُختلِفة من مُحاضَرة إلى أخرى. وهذا هو أحدُ الأسباب المُحتمَلة في ظهور رواياتٍ مُختلِفة لذات العمل.

ودوَّنَ الطّلاب غالباً، حتى في الحقبة المُبكِّرة، موادَّ يقرؤُها المُعلِّم من دفتر الملحوظات أو يتلوها من الذّاكرة. فإذا ما أرادَ الشَّيخ من تلامذته أن يقوموا

---

(1) انظر رقم 89 و 90.

(2) راجع أيضا الصّفحة رقم 33 تحت البند (2)، ففي المراحل الأولى على وجه الخصوص، كانت كلمة كتاب (جمعها: كتب)، ما لم تطبّق على القرآن، غالباً ما تعني فقط «شيئاً مكتوباً»؛ و«ملحوظات"؛ و"مُدوَّنات" إلخ. وبصفة عامّة، لا تشير هذه الكلمة إلى الكتب الحقيقية. راجع مانفريد أولمان وآخرون (-1970، المُجلَّد 1، ص 40 وما يليها، بحث "كتاب")؛ جولدتسيهر (1890، المُجلَّد 2، ص 196)=] (1967، المُجلَّد 2، ص 182 وما يليها.)]؛ بيدرسن (1984، ص 12). (يتشارك هذا البحث في عدد من الأفكار مع فصل "تأليف ونقل كتب" في العمل المذكور أعلاه. أنا مدين في هذه الإشارة إلى البروفسور روبرت هلينبراند، إدنبرة). راجع أيضا، رودلف زلهايم، بحث "كتاب" في الموسوعة الإسلاميّة "طبعة ثانية"، المُجلّد. 5، ص. 207 وما يليها. و زلهايم (1961، ص 66). وأيضاً فرانز روزنتال (1968، ص 69، 131 وما يليها.): ربّما كانت أقدم الأعمال العربيّة التأريخيّة "كتبا شخصيّة، ودفاتر للعلماء"؛ وبحث هورست (1953، ص 307): كانت مصادر "تفسير الطّبريّ" في معظمها من "مذكّرات مُحاضَرة كتبت باعتبارها مُساعداتٍ للذاكرة».

وينبغي التّذكير بأنّ الباحث الأوّل الذي تعامل مع إشكاليّة الشّفاهيّة مُقابل النقل المكتوب للرّواية الدّينيّة في صدر الإسلام، هو ألويس اشبرنغر (1869، المُجلَّد. 3، ص 93 وما يليها)، حيث لحظ المسائل بصورة أكثر وضوحاً من العلماء الذين أتَوا في وقتٍ لاحقٍ، وكتب: «علينا أن نميِّز بين مُساعَدات الذّاكرة ودفاتر المُحاضَرة والكتب المنشورة».

بتدوينها، فعلينا أن نقومَ بذلك من خلال مُمارَسة الإملاء.[1] وبناءً على هذه المصادر، كانت تُعقَد دروس الإملاء من المُحدِّثَين شعبه بن الحجّاج (المتوفَّى في 160/ 776)[2]، ووكيع بن الجرّاح (المتوفَّى في 197/ 812).[3] والعالم والمحدّث [209] سفيان الثّوري (المتوفَّى في 161/ 778)[4] ، والمُؤرِّخين الشّعبيّ (المتوفَّى بينَ 103/ 721 و 110/ 728)[5]؛ ومحمّد ابن السّائب الكلبيّ (المتوفَّى في 146/ 763)[6]؛ والمدائنيّ (المتوفَّى في 228/ 843 أو بعد بضعة سنوات)[7]، وعالم فقه اللغة ابن الإعرابيّ (المتوفَّى في 231/ 846)[8]؛ و ثعلب (المتوفَّى في 291/ 904).[9] على الرّغم من التّدوين المُباشَر للمواد التي تمَّ تلاوتُها في أثناءِ الإملاءِ و(نظريّاً على الأقلّ) انتقالها بالشّكل المُعطَى

(1) راجع بيدرسن (1984، ص 20 وما يليها)؛ و ماكس فايسفيلر (1952، ص. 14 و 1951، ص 34 ومايليها).

(2) الذّهبي (1955 – 1958، المُجلَّد 1، ص 409، 1 . 7؛ ص 196، 1. 14)؛ والخطيب البغداديّ (1931، المُجلَّد. 7، ص. 28، 1. 3)؛ و ماكس فايسفيلر (1951، ص 34)؛ و سزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص 67). ومن المثير للاهتمام بما فيه الكفاية، و وفقاً لهذه المصادر، يدوّن عدد قليل فقط من الطّلاب في دورات الشّعبة الملحوظات؛ ثمّ ينسخ البقيّة بعد ذلك مُدوَّناتهم.

(3) الخطيب البغداديّ (1931، المُجلَّد 13، ص 475، 1. 11). (راجع ص 31) ؛ ماكس فايسفيلر (1952، ص.16/ العربية؛ 1951، ص. 34) بهذه وغيرها من أسماء المحدّثين الذين عقدوا دورات إملاء.

(4) فايسفيلر (1952، ص 16 / العربية).

(5) سزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص 63، رقم 7) مع المراجع.

(6) ابن النديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص 95، 1. 18 وما يليها) [= (1970، ص 205)].

(7) ابن عبد ربّه (1949–1965، المُجلَّد 4، ص 318)؛ راجع روتر (1974، الصّفحات 108، 119، 122)؛ و فيركمايستر (1983، ص 157).

(8) ابن النّديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص 69، 1. 7) [= (1970، ص 152)]. ووفقاً لهذا المصدر، فإنّ ابن الأعرابيّ أيضا نقلَ بأسلوبِ القراءة (ابن النّديم، 1871–1872، المُجلَّد. 1، ص. 69، 1. 5) [= (1970، ص 152)].

(9) ابن النّديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص 74، 1. 28) [= (1970، ص 164)].

لها من قبل المُحاضِر، فقد حدثَت اختلافاتٌ في المُمارَسة بينَ إصدارات الطّلاب المُختلِفة.

كانت المُحاضَرات، إلى جانب الإملاءات، التي يُقصَد منها الاستماعُ إليها «فقط» سمةً ثابتةً أخرى في مُمارَسة التّعليم في صدر الإسلام. وحتّى في مُحاضَرات السّماع «الصّرف» يدوِّنُ بعضُ الطّلاب المُلاحَظات من حينٍ لآخر. كانَ هذا مقبولاً من بعض المُعلِّمين، ومُستهجَناً من مُعلِّمين آخرين.[1] لذلك، فإنَّه ليس من الضَّرورة المُطلَقة وجود مُدوَّناتٍ مكتوبةٍ لنقل الموادّ. ووفقاً لأدب المُحدِّث، اعتادَ الطّلاب في مثل هذه الحالة على التّركيز بشكلٍ كاملٍ بحضور الشّيخ أو المُعلِّم على حفظ موضوع البحث الذي يُدرّس خلال المُحاضَرات. وبعد ذلك، يمتحنونَ بعضهم البعض حول محتويات المُحاضَرة وأخيراً يدوِّنونها في المنزل للرجوع إليها في المستقبل.[2] لكن تذكر مصادرنا صراحةً بأن هذه لم تكن الحال على نحوٍ دائم. أما فيما يتعلق بمُحاضَرات مفسر القرآن المُبكِّر مجاهد (المتوفَّى في 104/ 722)، علمنا أنّ واحداً فقط من بينِ تلامذتِه، وهو القاسم بن أبي بزّه، قد أنتجَ نسخةً مكتوبة. حتّى أنّ مجاهداً نفسَه لم يكتب مُحاضَراتِه مُطلَقاً على شكل كتاب. لكن لا بدَّ أن تكونَ مُدوَّناتُ القاسمِ مُتاحة؛ وقيلَ إنَّ كلَّ ناقلي مادَّة مُجاهِد التّفسيريّة، بصرفِ النَّظر عمّا إذا كانوا قد سمعوا بها من مُعلِّمهم أم لا، قد نسخوا كتاب القاسم في إنتاج نسخِهم المكتوبة، دونَ أن يذكروا، عرضيّاً، اسم القاسم في الأسانيد ذات الصّلة.[3]

---

(1) الخطيب البغداديّ (1970، ص 86 وما يليها و1974، ص. 111 وما يليها).

(2) الخطيب البغداديّ (1974، ص 111). راجع أيضا نبيهة عبود (1957-1972، المُجلَّد 2، ص 61)؛ وعن وكيع، راجع ص. 31.

(3) ابن حِبَّان البُستي (1959، ص 146، أي 1153)؛ راجع نبيهة عبود (1957-1972، المُجلَّد 2، ص 98 رقم. 24) مع أدلّة إضافيّة، وأيضا ستاوث (1969، ص 71).

[210] ولجأ العلماءُ، بغيةَ الاستفادة من تفويضِهم لنقلِ عملٍ مُحدَّدٍ كانوا قد سمعوه من خلال السّماعِ أو القراءة، على الأرجح إلى المُدوَّنات المكتوبة. فإذا لم تكن لديهم مُلاحَظاتهم الخاصّة، حاولوا الوصول إلى موادّ الطّلاب الآخرين. ودُرس بيانات الكولوفون لمخطوط فريد من القرن السادس/الثّاني عشر من تفسير ورقاء عن أبي نجيح عن مجاهد، عن كثبٍ من خلال ستاوث (1969)، إذ يوفِّرُ المعلومات التّالية: ناسخ المخطوط، الذي سمعَ التّفسير على نحوٍ مُباشَر من مُعلِّميه (وكلاهما كانا ناقلَين مُجازَين)، استخدمَ كنموذجٍ «Vorlage" نسخة عضوٍ آخرَ من الحلقة لإنتاج نسخته المكتوبة تماماً بعدَ مرور بعض الوقت على المُحاضَرة[1].

وفي ظلِّ هذه الظّروف، الّتي من خلالِها (على عكس الإملاء) حُرِّرت المادّة المُقدّمة شفاهيّاً على أساس مُلاحَظاتٍ مكتوبة من أناس مُختلِفين فقط بعد انقضاء بعض الوقت، لم يكن من المُستغرَب ظهورُ مجموعةٍ واسعةٍ من المُتغيّرات بينَ النّسخ المُختلِفة لنصّ مُحدَّد.

وخلاصة القول، من المُمكِن أن يكونَ سببُ ظهور الرّوايات المُتباينة أو النّصوص المُنقَّحة ما يأتي:

1- اختلافات في عرض الشيخ للمادّة.

2- اختلافات في تدوينها.

3- النّقل من تلامذته.[2]

(1) ينظر ستاوث، (1969، ص. 11، 14 وما يليها).

(2) راجع بيدرسن (1984، ص 33).

(2) المدرسة القديمة

أظهرَت مُناقَشتُنا حتّى الآن أنّ أوائلَ العلماء المُسلِمين، ربَّما إلى وقتٍ مُتأخِّرٍ من القرنَين الثّاني/ الثّامن والقرن الثّالث/ التّاسع، لم يعطوا إلى أعمالهم شكلاً مُحدَّداً وثابتاً في أغلب الأحيان. ومع ذلك ينبغي التّأكيد على أنّ هذا لا يعني الادّعاء بعدم امتلاكِهم و تلامذتِهم مُدوَّناتٍ مكتوبةً لاستخدامِها كمُلاحَظاتٍ للمُحاضَرات أو مُساعِدات للذّاكرة. فضلاً عن ذلك، فإنَّه لا يستبعدُ إمكانيّة قيام شيخ أو آخر بإعدادِ نسخٍ مُنقَّحةٍ بشكلٍ كاملٍ لمُحاضَراته. إلا أنّ ذلك يعني عدم ترك أو تحرير العلماء في كثير من الأحيان لكتبٍ بمعنى تنقيح نهائيّ لموادّهم. قدّموه في كلٍّ من مُحاضَراتهم «سماع» بنسخةٍ مُختلِفةٍ إلى حدٍّ ما. وعندَ نقلِها عن طريق القراءة، غالباً ما توثّق بتنقيحاتٍ مُختلِفة تماماً لعملهم.

سمعنا عن مالك بن أنس (المتوفَّى في 179/ 796) أنّه فضل لو قُرأ كتابَ الموطأ عليه من تلامذته (أي نقله من خلال القراءة).[1] وفي بعض الأحيان، كانَ يقرؤه بنفسه (أي [211] نقله من خلال السّماع).[2] وأحيانا، يُروى أنّه أصدرَ نسخةً مُنقَّحة بنفسِه للنّقل (هذا هو أسلوب المُناوَلة).[3] وذلك يعني أنّه أنتجَ نسخاً مكتوبةً أو كتبَها له الكتبة. ومع ذلك، لم يعطِ الموطأ شكلًا نهائيًا؛ ولم يُعِدّ نسخةً «قانونيّة» يُمكِنُ أنّ تستندَ إليها مُختلَفُ النّصوص المُنقَّحة التي وصلتنا. في الواقع، أنّها توثّقُ دورات مُحاضَرات مُختلِفةٍ من خلال السّماع والقراءة جرَت خلال مُدَدٍ زمنيّة مُختلِفة وأظهرَت

---

(1) الخطيب البغداديّ (1970، ص 362 وما يليها)؛ راجع نبيهة عبود (-1957 1972، المُجلَّد 2، ص 126 وما يليها، وسزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص 458 وما يليها) مع مزيد من المراجع.

(2) فايسفيلر (1952، ص 8-9 / العربية).

(3) الخطيب البغدادي (1970، ص 443)؛ راجع أيضاً رقم 115.

درجةً كبيرةً من الاختلاف.[1]

وبتوضيح هذه المُمارَسة بنموذجٍ من المُحاضَرات الجامعيّة الحديثة التي ذكرناها في البداية، يُمكِنُنا الآن أنّ نبرهن التالي: تشبه مُمارَسة القرون الوسطى كما ذُكِرَ أعلاه دورةً من المُحاضَرات أجراها أكاديميٌّ في عدَّة مُناسَباتٍ مُختلِفة وبأشكالٍ مُختلِفة. فيُمكِنُ أن يكونَ الانحراف المُتكرِّر عن النّصّ المكتوب أو التّنقيحات المُتتابِعة سبباً للاختلافات. حتَّى وإن كانَت دورة المُحاضَرات هذه مُتاحَة غالباً بشكلٍ مكتوب ومُنقَّح قد ينسخُه المُعلِّم ويوزِّعُه على الطّلاب (أي نصٍّ مكتوبٍ للمُحاضَرة)، فإنَّه في كثيرٍ من الأحيان لا يُحرِّرُ أو ينشرُ مُدوَّناتِه ككتاب. لكن يُمكِنُ للطّلاب تحريره بعدَ وفاة المُعلِّم؛ وهنا تتبادرُ مُحاضَرات هيغل و فرديناند دو سوسور إلى الذهن. فهل توجَّبَ على عالمٍ مثل هذا أن يوزّع نصوصَ المُحاضَرة أو هل ينبغي لمُدوَّنات مُحاضَرة مُنقَّحة أن توجدَ بينَ أوراقه بعد ذلك، على الأرجح سيسندُ الطّلاب نسختَهم على هذه المادّة. فإن لم يكن ذلك، سيلجؤون إلى مُدوَّناتِهم الخاصّة.

كما يوجدُ أمثلةٌ موثّقة عن علماء أعطوا لعملهم — أو نسخة منه — شكلاً ثابتاً، حتّى في مرحلة مُبكِّرة. فهؤلاء العلماء، وباختصار، أنتجوا كتاباً حقيقياً. وأفضل حالة معروفة هي لابن إسحَق، الذي يبدو أنّه دوّن بناء على طلب من الخليفة المنصور كل مادّته التاريخيّة في كتاب[212] عنوانه

---

(1) راجع نبيهة عبود (1957 – 1972، المُجلَّد 2، ص 124)؛ جولدتسيهر (1890، المُجلّد 2، ص. 220 وما يليها) [= (1971 المُجلّد. 2، ص 203 وما يليها)]؛ سزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص 458 وما يليها). ويجزم جولدتسيهر وشاخت بأن مالكاً وثق نسخاً للموطّأ بأسلوب مُتراخٍ للغاية وأنَّ تلامذتَه حرّروا النّصّ فقط. ويجادل سزكين من ناحية أخرى أنّ مالكاً نفسه قد أخرجَ الكتاب برمّته. كما رأينا أعلاه، لا يوجد أيُّ تعارُض بين هذين الموقفَين. انظر في هذا السّياق ملحوظات شاخَت في الموسوعة الإسلاميّة «طبعة ثانية»، المُجلَّد. 6، ص. 264: «ولكن تسمية المُوَطّأ ... هو ضمان بأنَّ مالكاً أرادَ أن يخرجَ "عملاً" بالمعنى اللّاحق ... ».

«الكتاب الكبير».[1] قبل وبعد هذه النّسخة المكتوبة، التي لم تعدّ موجودة، نقل ابن إسحَق مادته (أو أجزاء منها) في مُحاضَرات.[2] ويوجد رواية عن أحد تلامذته، وهو سلمة بن الفضل (المتوفَّى في 191/ 806)، إذ يخبرنا أنّه ورثَ مُدوَّنات مُعلِّمه المكتوبة «قراطيس، أي برديات أو مخطوطات» واستخدمَها للنقل (لهذا السبب، يفضِّلُ بعض العلماء روايته لابن إسحَق)[3].

لذلك لابدَّ أنّ الرّواة الباقون قد أعدّوا مُدوَّناتِهم من مُحاضَراته، أو حصلوا على مادَّته بطريقة أخرى، بالنّسخ من الآخرين، على سبيل المثال. ولذلك لم يكن وجودُ نصوصٍ مُنقَّحةٍ مُختلِفةٍ لكتاب ابن إسحَق «كتاب المغازي»أمراً مُفاجِئاً، على الرّغم من أنّ المؤلِّف نفسه قد أعطى لمادّته شكلاً ثابتاً.

ونستشهدُ بمثالٍ آخرَ في مجالِ علم فقهِ اللُّغة. فوفقاً لتقريرٍ مُقتبَسٍ من جملة أمور في فهرست ابن النّديم[4]، أنتج (عمل، ربَّما تعني هنا: دون كتابةً) المُفضَّل الضّبيّ (المتوفَّى في 164/ 780) كمُختاراتِه المُسمَّاة باسمه «المُفضَّليات» للخليفة المنصور (كما فعل ابن إسحَق بمادته التاريخية) أو ابنه المهديّ. وكما أشارَ ابن النّديم، فإنَّ نسخ هذا العمل تختلفُ إلى حدٍّ كبيرٍ من حيثُ الطول وترتيب القصائد. وأنَّ هذه الاختلافات لم تنشأ إلاّ من

(1) الخطيب البغداديّ (1931، المُجلَّد 1، ص 221 وما يليها). راجع يوهان فك (1925، ص 33)؛ نبيهة عبود (1957–1972، المُجلَّد. 1، ص 88 وما يليها)، وكلاهما مع المزيد من المراجع؛ الساموك (1978، ص. 149، 152، 164، وأيضاً رقم 130).

(2) راجع المراجع في رقم 119.

(3) الخطيب البغداديّ (1931، المُجلَّد 1، ص. 221، 1. 6 وما يليها).

(4) ابن النّديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص 68 وما يليها.)[= (1970، ص 151 وما يليها.)]؛ راجع سزكين (–1967، المُجلَّد. 2، ص 53 وما يليها)؛ و نبيهة عبود (1957–1972، المُجلَّد 1، ص 89). راجع الفصل 3، ص. 70–71.

العروض المُختلِفة التي قُدِّمَت فيها المادة في مُحاضَرة المُفضَّل والاختلافات في رواية تلامذتِه لمادّته. ويبدو أنَّ ابنَ النّديم يفضِّلُ التَّفسيرَ الأخير، وذلك لأنَّه يحدِّدُ نسخةَ ابنِ الأعرابيّ على أنَّها الرّواية الصَّحيحة.

وبعودتِنا إلى نموذجِنا مرَّةً أخرى، باستطاعتِنا أن نبرهنَ الآتي: في الحالاتِ المذكورة أعلاه، لدينا أساتذةٌ أكاديميّونَ ينشرونَ دفاترَ مُلاحَظاتِ مُحاضَراتِهم ككتابٍ (على سبيل المثال، كتاب جولدتسيهر، Vorlesungen uber den Islam، هايدلبرغ، 1910 [= مُقدّمة في علم الفقهِ والشَّريعة الإسلاميّة، برنستون، نيو جيرسي، 1981)]. أنّ هذا لا يمنعُ الأستاذُ من استخدام مادَّته (في شكلٍ مُعدَّل ومُختلِف) في دوراتِ المُحاضَراتِ اللاّحقة.

[213] شهدَ القرن الثّالث/ التَّاسع ازدياداً في عددِ الأعمالِ في العلوم العربيّة الإسلاميّة التي أُعطِيَت شكلاً ثابِتاً (كتاب) (قد يكونُ وجودٌ إهداءٍ أو مقدَّمة[1] علامة مُميَّزة لمثلِ هذه الأعمال). كانَ المُؤلِّفون الآخرونَ مُتأثِّرين بمُمارَسة الكتّاب («الكتبة»، «أمناء الدّولة»، الذين كتبوا بأنفسِهم كتباً[2].

وبينَما لم يكن أبو عبيد (المُتوفَّى في 224/ 838) قد ألَّفَ المجموعةَ الأولى من الأمثالِ العربيّة (حتى أنّه لم يكن قد كتبَ أقدمَ كتابٍ موجودٍ «كتابِ الأمثال»)، إلا أنَّه كانَ أوَّل من أعطى لهذه المجموعة شكلاً ثابتاً. بعدئذٍ، لم يُنقَل الكتابُ شفاهيّاً فقط في حلقاتِ المُحاضَرات، بل خارج هذه الحلقات أيضاً على شكل مخطوطة[3].

(1) كلّ الأعمال التي ناقشَها بيتر فريهارك (1967) هي كتب حقيقية.

(2) إنّ نقلَ النّصوص مثل القرآن، وبعض الأعمال النحويّة (على سبيل المثال: «الكتاب» لسيبويه)، تلك التي تمَّ نقلُها على أنّها «نصوص ثابتة» لبعض الوقت، بإمكانها أن تولّد انطباعاً أيضاً. وربَّما ساهمَت بما يدعوه كيس فرستيغ «المفهومُ المعدَّل لما كانَ يعتبرُ نصّاً» (مراسلة شخصيّة).

(3) راجع جوتشالك (1936، ص 288 وما يليها)؛ وزلهايم (1954، ص 45 وما يليها. ، 56، 81 وما يليها؛ 1981، ص. 365 وما يليها).

ونادراً ما تُفرِّقُ السيّر وثبت المراجع العربيّة بينَ الأسلوبَين — أي إنتاج نصوصٍ وملحوظاتِ المُحاضَرة من جهةٍ و كتابة الكتب الفعليّة من جهةٍ أخرى(1). لدينا التَّعليقُ التالي لابن درستويه، وهو عالمٌ لغويٌّ من القرنِ الرّابع / العاشر(2)، حول «أسلوب الكتاب» لعمل أبي عبيدٍ [214] الذي يميّزه عن كتاباتٍ سابقةٍ في هذا النّوع، فيقولُ:

(1) يُفتقد هذا التمييز ولاسيّما في «الفهرست» لابن النّديم. ويمكن في عبارات مثل: «ولا هو من الكتب» أن يكون معنى «الكتب» ملحوظات مُتفرّقة وكتباً مُحرَّرة أيضاً. وفضلاً إلى ذلك، يمكن للتّعبير «صنّف» و«تصنيف» أنّ يرتبطُ بكلّ من مؤلّف العمل والباحثين اللّاحقين (له أو الجيل القادم من الطّلاب) الذين قاموا بتنقيح العمل المعنيّ. وفي بعض الأمثلة: يصنّف «الفهرست» كلّ من مجموعات المدائني من الرّوايات (المزيد عنها أدناه) وكتب ابن قتيبة، التي تمَّ تحريرُها من المؤلّف نفسه، ككتب (ابن النديم، 1871–1872 ، المُجلَّد 1 ، ص 100 وما يليها، ص 77 وما يليها) [= (1970، ص. 220–227، 170 وما يليها)]. وينطبق الشّيء نفسه على كتاب أبي عُبيد (كتاب الأمثال) ، وهو كتاب حقيقيّ، مُقارَنة بعمل سلفه أبي عبيدة، الذي لم يكن كتاباً بهذا المعنى (ابن النديم، 1871–1872، المُجلَّد 1 ، ص 71 ، 53) [= (1970، ص 156، 115)]؛ راجع أيضاً أدناه مباشرةً. ولحسن الحظ، يوجد بعض الاستثناءات القليلة لهذه القاعدة عند ابن النّديم. على سبيل المثال، يشيرُ إلى حماد الرّاوية: «وإنّما روى عنه النّاس وصنفت الكتب بعده» (ابن النديم، 1871–1872، المُجلَّد 1، ص. 92) [= (1970، ص. 198)]. ومن المثيرُ للاهتمام أيضاً مُلاحَظته حول كتابات نصران الخراسانيّ: «وكانت كتب نصران لابن السكيت حفظاً وللطوسي سماعاً»، (ابن النديم، 1871–1872، المُجلَّد 1، ص. 72) [= (1970، ص 158)]. ومن ثم، يجب أن يكون لدى نصران ملحوظات عن أعماله، وإلا فما كان ليشير النص إلى كتبه (وللحصول على مرجع آخر لكتبه، راجع ابن النديم، 1871–1872، المُجلَّد 1، ص 71، 1. 13 [= (1970، ص.156)]). ومع ذلك، لم تكن هذه "الكتب" متاحة كمخطوطات وزعت بحرية. وباستثناء مُدوَّناته الخاصة، لم تكن موجودة إلا في نقل تلامذته.

وتعليق ابن النديم الآتي على إسحاق بن إبراهيم الموصلي هو تعليق لا لبس فيه إطلاقاً: "وله من الكتب المصنفة التي تولى بنفسه تصنيفها" (ابن النديم 1871–1872، المُجلَّد 1، ص. 140 [= (1970، ص 309)]؛ راجع أيضاً زولوندك 1960 ، ص 222 ، رقم 74).

(2) الخطيب البغدادي (1931، المُجلَّد 12، ص 404 وما يليها)؛ راجع جوتشالك (1936، ص 288 وما يليها).

"ومنها [أي كتب أبي عبيدٍ] كتابُه الأمثالُ. وقد سبقَه إلى ذلكَ جميعُ البصريِّين والكوفيِّين: الأصمعيّ وأبو زيدٍ وأبو عبيدةَ والنّضرُ بن شميل والمُفضَّلُ الضّبّيّ وابن الأعرابيّ إلا أنَّه جمعَ روايتِهم في كتابِه فبوَّبَه أبواباً وأحسنَ تأليفَه".

تنتمي أعمال الجاحظ (المتوفَّى في 255 / 868-869) وابن قتيبة (المتوفَّى في 276/ 889)، من الناحية الموضوعيَّة، على الأقلِّ في جزءٍ منها، إلى الرّواية العلميَّة العربيَّة الإسلاميّة. فكلاهما مُؤلِّفان للكتب الفعليّة، والتي في حالة الجاحظ غالباً ما تتَّخذُ شكلَ رسائل، وكلاهما ارتبطا بالكتَّاب: نشرَ[1] الجاحظ، في بداية مسيرتِه، تحتَ اسمِ الكاتِب سهلِ بن هارون (المُتوفَّى في 215/ 830)، في حينِ كتبَ ابنُ قتيبة للكتّاب[2]، على سبيلِ المثالِ، كتابَه «كتاب أدبِ الكاتب».

وخلافاً للجاحظ، فإنَّ عالماً في كتابةِ الكتاب، ومعاصره ورفيقه المدائني البصريّ (المتوفَّى في 228/ 843)، [215] وهو مُؤرِّخ و(مثل الجاحظ) مُؤلِّف أعمال الأدب [انظر المعجم]، كانَ عضواً في مجموعةِ العلماء الذين لم يضعوا كتاباتِهم في شكلٍ ثابتٍ ونقلوها فقط من خلال المُحاضَرات.

هذا هو الاختلافِ بالذَّاتِ الذي يكمنُ في جوهرِ المُلاحَظة التالية للمُؤرِّخ المسعوديّ (ت. 345/ 956)، الذي يميِّزُ بينَ أساليبِ عملِ البصريّين، كما يلي:

لا يعلمُ أحدٌ من الرّواة وأهل العلم أكثر كتباً منه]الجاحظ[...؛ وقد كانَ أبو الحسن المدائنيّ كثير الكتب، إلا أنَّ أبا الحسن المدائنيّ كانَ يؤدّي ما سمعَ، وكتبَ الجاحظ]...[تجلو صدأَ الأذهان، وتكشفُ واضح البرهان،

---

(1) كارل بروكلمان (1943-1949، مُلحَق. المُجلَّد 1، ص. 213).
(2) كارل بروكلمان (1943-1949، المُجلَّد 1، ص 125).

لأنَّه نظمَها أحْسَنَ نظم[1].

وكما لاحظنا أعلاه، أنّه حتى في الأعمال التي ترجعُ إلى القرن الثّاني/ الثّامن والقرن الثّالث/ التَّاسع، التي وضعَ مُؤلِّفوها اللّمسات الأخيرة عليها وبعضها موجود في تلك النّسخة بالذّات، قد تمَّ العملُ بها بعد ذلك ونقلَها مُؤلِّفوها أو تلامذتُهم أو آخرونَ كاملةً أو على شكلِ أجزاء في دوراتِ المُحاضَرات. ففي عملية النّقل، فإنَّهم يتّخذونَ شكلاً مُختَلِفاً، إلى درجةٍ أكبرَ أو أصغر، عن نسخةِ المُؤلِّف الثّابتة. وأنَّ هذه العمليّة قد دُرِسَت من فيركمايستر في بحثِه عن مصادر ابن عبد ربّه في «كتاب العقد الفريد». ومن بين المواد الأخرى، أدرجَ ابن عبد ربّه في كتابه مُقتطَفات مُستخلَصة من عملَين معروفَين جدّاً: من «كتاب العروض» للخليل بن أحمد و»كتاب الأمثال» لأبي عبيد. في حين لُخِّصَ كتابَ العروض دوّن قيود، فإنَّ المُقتطَفات الّتي أخذَت من كتاب الأمثال تعرضُ اختلافاً بسيطاً نسبياً عندَما نقارنُها معَ المصدرِ (باستثناءِ عدد من المُتغيّرات والإضافات).[2]

---

(1) المسعوديّ (1965–1979، المُجلَّد 5، ص 104، علامة القسم 3146؛ راجع المسعوديّ لرأي مشابه عن عمل ابن إسحق التّاريخيّ (ينظر ص 34) في المسعوديّ (1965– 1979، المُجلَّد 5، ص 211، علامة القسم 3446).

(2) ينظر فيركمايستر (1983 ص. 186 وما يليها، 102 وما يليها، 109 وما يليها).

(3) المؤلّف والرّاوي

أحد الإنجازات الفكريّة البارزة لفؤاد سزكين هو تطويرُه لطريقة[1] للتمييّز بينَ نمطَين من العلماء المُشارِكين في نقلِ الأعمالِ المُصنَّفة عن طريق مُقارَنةٍ منهجيةٍ للأسانيد: فهم، من جهةٍ، جامعين أو مُصنَّفين (دعاهم سزكين «المُؤلِّفون») جمعوا موادّهم من مصادرَ مُتعدِّدةٍ (وفقاً لسزكين، كانَت تلك المصادر عبارة عن مُدوَّنات مكتوبةٍ حتماً)، ومن جهةٍ أخرى، مُجرَّد ناقلين يمرّونَ على هذه المُؤلّفاتِ في مُحاضَراتِهم فقط. ويؤكِّدُ سزكين أنَّ الاسم الأخير المُشترَك في الإسناد مع روابط أولية مُماثِلة [216] يشيرُ إلى مُؤلِّف المصدر المُباشَر للكتاب المعنيّ.[2]

(1) يقدم سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص 82 وما يليها) رواية كاملة لمنهجه. ترجم المقطع المعنيّ من خلال جيمس بيلامي (1984، ص4):
«جميع أسانيد الكتاب، وهي المصادر المباشرة التي تهمّنا، توضع على بطاقات فهرسة، ويتمّ ترتيب هذه البطاقات وفقاً لاسم الرّاوية الأخير. وبدءاً من الاسم المُشترَك الأول، نسعى إلى البحث عن مزيد من الأسماء الشائعة بين الأعضاء المُتعاقبين. يقدّم لنا آخر هذه الأشياء مؤلّف المصدر المُستخدم في الكتاب المعنيّ. على سبيل المثال، إذا كانت أسماء الرّواة هي نفسها عند العضو الأول فقط، ومختلفة بعد ذلك، فهذا يعني أنّ الرّجل الأوّل هو مؤلّف المصدر المُستخدَم، وأنّ مادته تعود إلى مجموعة متنوِّعة من المصادر. وإذا كانت الأسماء مُشترَكة رجوعاً إلى الأعضاء الثّاني والثّالث وأعضاء آخرين، فهذا يشيرُ إلى أن الأسماء المُشترَكة الأولى تقدّم لنا الرّواة، وأنَّ الاسم المُشترَك الأخير قبل التّفرُّع يقدّم المؤلّف للمصدر. يمكنُ للمرء بمجرَّد تحديد مصادر الكتاب البحث عن منابع المصادر بالطريقة نفسها مع البطاقات ذاتها».

(2) عرض لأوَّل مرَّة في سزكين (1956، ولاحقاً أيضاً في -1967، المُجلَّد 1، ص 82 وما يليها). وأحد سابقي سزكين هو يوليوس فلهاوزن. لقد ميَّز على الصَّفحات الأولى من دراستَين تاريخيّتين له استناداً على كتاب «الطّبريّ» (أي فلهاوزن 1899، ص 3 وما يليها وعام 1902، الصّفحة الثالثة وما يليها) بين «المُخبرين الأوليّين» و»المُجمِعين» (فلهاوزن، 1899 ص. 4)، أو «الثّقات الرّئيسين» للطّبري (فلهاوزن، 1902، ص. 7)، و» الرّواة العاديين». وعلى الرَّغم من أنّه لم يحدّد منهجه صراحةً، إلا أنّه — يتبع إمّا أسلوباً محدّداً وإمّا موهبته — حدّد على نحوٍ دقيق أبا مخنف، وابن إسحاق، والواقدي، والمدائني (فلهاوزن، 1902، الصّفحة الرابعة وما يليها)، وسيف بن عمر (فلهاوزن، 1899 ص 3 وما يليها) بكونهم الثّقات الرئيسيّين للطبريّ. وكلّ أولئك "مؤلّفون" بمفهوم سزكين.

ويتعذَّرُ، مع ذلك أن نفصلَ بينَ المُؤلِّف والرّاوي على نحوٍ واضحٍ، على الأقلّ في الفترة المُبكِّرة: أضافَ مُعظَم الرّواة أو حذفوا من الأعمال التي نقلوها أو عدّلوها بطريقةٍ أو أخرى على الأقلّ حتّى القرن الثّالث/ التَّاسع والقرن الرّابع/ العاشر. ومن القرن الرّابعِ/ العاشِر، نُقِلَ الكثيرُ من الأعمال «المُثبَتة» [217] في شكلٍ ثابت إلى حدٍّ ما.(1) فعلى سبيل المثال،

وقد وصفَ بيدرسن (في بيدرسن، 1984، نشرت بداية باللغة الدنماركية في عام 1946) طريقة سزكين في تحليل الإسناد بشيء من التّفصيل، إذ قال:
«إنّه [أي يحيى بن آدم] كان المؤلّف الحقيقي [أي. كتاب الخراج] وهو أمرٌ مؤكّد من خلال ذكره ثقاتٍ مُختلِفين لتصريحاته الشَّخصية في حين كانَت سلسلة ابن البُسرِيِّ، والسُّكّريّ، والصَّفّار، والعامري غير متغيّرة. ومن ثمَّ، نقل هؤلاء الأربعة ببساطة كتاب ابن آدم من واحد الآخر» (بيدرسن، 1984، ص 33، رقم 32)
وقد توصّل باحثان آخران يدرسان مصادر «كتاب الأغاني» إلى استنتاجات مُماثِلة، على الرَّغم من أنَّهما مُستقلان عن سزكين وعن بعضهما البعض. واقترح زولوندك (1960، ص 223) المُصطلَحين "مجمعين كبار" و"مصادر جامعة" للرّواة استناداً إلى مجموعة كبيرة ومتنوّعة من المصادر (سزكين وصفهم بأنهم "مؤلفين"). وللإشارة إلى أولئك الذين اعتمدوا (غالباً) على ثقة واحد، صاغ مُصطلَح "رواة لمصادر جامعة". وتوصّل فلايشهامر (2004 ، ص. 18 وما يليها، ولاسيّما رقم 14؛ ص 17) إلى استنتاج مفاده، بحسب تعبيره: يجب أن تبقى "المصادر بمعناها الضّيق" متميّزة عن "المصادر بمعناها الواسع". و مرّة أخرى تتطابق المجموعة السابقة مع "مؤلفي" سزكين، حيث تضمّ الأخيرة كلّ حلقة في سلسلة من الرواة.
وعلى النقيض من سزكين، فإنّ زولوندك و فلايشهامر لم يذهبوا إلى أبعد من ذلك حتى يتعرّفوا على "المُجمِعين الكبار" أو مُجمعي "المصادر بالمعنى الضّيق" كمؤلّفين لأعمال مكتوبة. وقد تجنَّب كلا الباحثَين عن قصد واضح مسألة النّقل الشّفاهيّ في مقابل النقل المكتوب (راجع زولوندك، 1960، ص 222 و فلايشهامر، 2004، ص 16).

(1) راجع آدم مِتْز (1922ص 171 وما يليها) [= (1937، ص. 178 وما يليها) في المرحلة الانتقاليّة بين الأعمال المرنة والثابتة. و في مجال فقه اللّغة، ولكن ليس بعد في اللاهوت، يفترض «تغيير في النهج» في مُمارَسات التّعليم في القرن الرّابع الهجريّ / العاشر الميلاديّ:
استبدال الأمالي — يذكر (يعرف؟) المؤلّف فقط هذه الطّريقة للنّقل — مع شرح عمل (تدريس). يحاول لاحقاً ربط التغيير في مُمارَسات التدريس التي تميّزت بهيمنة التدّريس على ظهور المدارس في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي. يجب إعادة النظر في استنتاجات مِتْز في ضوء النّتائج الجديدة حول مُمارَسات التّعليم

ووفقا لستاوث)1969) وليمهاوس 1981،[1] وبالعمل بشكل مُستقلٍّ عن بعضِهما البعضِ، لم يكن ابن نجيح (المتوفَّى في 131/ 748) والورقاء (المتوفَّى في 160/ 776) فقط الذين أسهموا بموادٍ من الثّقات الآخرين لـ «تفسير ورقاء عن ابن أبي نجيح عن مجاهد» التي اكتشفَها سزكين. ويضيفُ آدم بن أبي إياس العسقلانيّ (المتوفَّى في 220/ 835)، على وجه الخصوص، الرّاوية التابع لورقاء مُباشَرة، الكثير من المواد من مصادر غير مجاهد[2] حيثُ ينبغي أن نعتبرَه مُؤلِّف العمل (بالنّسبة إلى سزكين). وحتّى الناقل الذي تلى آدم مُباشَرة، إبراهيم بن الحسين الكسائي (المتوفَّى في 281/ 894)، أضافَ مواداً، وإن كانت قليلة[3].

لذلك، من ناحية حجمه، وصلَ ما يسمَّى بتفسير مُجاهد كما نعرفه من المخطوطة التي اكتشفها سزكين إلى حالته النّهائيّة حوالي النصف الثّاني من القرن الثّالث/ التّاسع. ثمّ نُقِل من دون إضافاتٍ حتّى القرن السّادس/ القرن الثّاني عشر.

كانَ «كتاب أخبار مكّة المشرّفة»، تاريخ ووصف مكّة[4]، مثالاً آخرَ من القرن الثّالث/ التّاسع، و»مُؤلِّفهو» أحمد بن محمّد الأزرقي (المتوفَّى في 228/ 837)[5]، وفقاً لسزكين. لكن يُمكِنُنا، بالاتّفاق مع المُحرِّر فرديناند فستنفيلد، تحديد هوية الأشخاص اللاحقين المُشترِكين في عملية تصنيف

الإسلاميّ ونشوء المدرسة. انظر أيضاً 142.

(1) راجع رقم 64.

(2) ستاوث (1969، ص 78 وما يليها)؛ ليمهاوس (1981، ص. 170 وما يليها، ولاسيّما 176، 178).

(3) ليمهاوس (1981، ص. 170، 178).

(4) الأزرقي (1858).

(5) سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص 344 وما يليها).

ورواية العمل[1]:

1- الرّاوي، وهو أحمد بن محمّد الأزرقيّ السّابق الذكر، الذي تنبثقُ منه مُعظَم مواد الكتاب؛

2- المُؤلِّف، محمّد بن عبد الله الأزرقيّ (المتوفَّى حوالي 250 هـ/ 865 م)، حفيد الرّاوي. إنّه مدين بمُعظَم مادَّته لجدّه، إلا أنّه أضافَ الكثير من [218] الرّوايات المُستمَدَّة من آخرين، حتّى من مادته؛

1- المُحرّر الأوّل، إسحَق الخزاعي (المتوفَّى في 308/ 920). كانَ نفسه راوية (وفقاً لأنموذج سزكين) ومُؤلِّف، وقد قدَّم إضافاتٍ جوهريّةً إلى العمل؛

2- المُحرّر الثّاني، محمّد الخزاعيّ (المتوفَّى بعد 350/ 961). وبينَما عملَ بصورةٍ عامَّة كمُجرَّد راويةٍ، لكنَّه أضافَ عدداً من التّعليقات الهامشيّة التي وجدَت طريقُها إلى النصّ.

و «استقرَّ» بعد هذا نقل العمل. فمَن هو بالضّبط المُؤلِّف في هذا المثال، ومَن هو الرّاوي؟ فبتحديد هوية الرّاوي (الشخص الأوّل) كمُؤلِّف الكتاب، وذِكر الإسهامات التي قدَّمها المُؤلِّف (الشّخص الثّاني) في النقل (قيل إنّه أعادَ صياغة الكتاب]"bearbeitet"[)[2]، يبسط سزكين الأمور إلى درجة كبيرة.

ينطوي تاريخ رواية هذا العمل على معلوماتٍ جمّة، وذلك لأنَّه يوضِّحُ الصّورة الكاملة لعمليات التّنقيح والتّعديل والمُراجَعة التي يُمكِنُ أن تحدثَ للكتب المنقولة من خلال رواية المُحاضَرة. ومن المُفيد بنفس القدر حقيقة

(1) الأزرقيّ (1858، ص 5 وما يليها).

(2) سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص 344 وما يليها).

أنّ التدخُّلاتِ التنقيحيّة تضاءَلت شيئاً فشيئاً على مرِّ الزّمن وتوقَّفَت تماماً في النصف الثّاني من القرن الرّابع/ العاشر. مرّةً خرى، هذه ليسَت القاعدة: فكثيراً ما دخلت إضافاتُ الرّواة في "النّصوص الثّابتة" في القرون اللاحقة.[1]

[219] ينبغي أن نتذكَّرَ في هذا السّياق بعض العناوين المُكرَّرة الموجودة في كتابات السيَر الذاتيّة / والببليوغرافية، لاسيّما في فهرست ابن النديم. ويبقى أن نبينَ ما إذا كانَ العنوان نفسه المُسنَد إلى ثقةٍ أصغرَ هو عملٌ مُستقِلٌّ أو تجميع موسَّع لعمل ثقة أكبر. وفي مُعظَم الحالات، نجدُ أنّ الأخير هو القضيّة، أي أنّ النّصّ الذي نحن بصددِه قد تمَّ تناولُه من جيلَين أو أكثر من العلماء[2].

(1) يبدو، بالنّسبة إلى بعض العلوم التي اعتمدَت على الأسانيد، أنَّ القرن الرّابع الهجريّ / العاشر الميلاديّ قد مثّل مرحلة الانتقال التّدريجيّ من الأشكال المُتعارَف عليها للنّقل نحو النّقل إلى النّصوص الثّابتة تقريباً. هذه المُمارَسة، التي كانَت قاعدة لنصوص مثل القرآن والشّعر فضلاً عن أعمال تابِعة إلى علوم لا تعتمدُ الإسناد (مثل قواعد اللّغة العربيّة، على سبيل المثال، كتاب سيبويه، راجع رقم. 124) والعلوم «الأجنبية» (راجع رقم. 181)، تستلزم قراءة نصّ (عادة يقرؤه تلميذ، وفي حالة الشّعر من الشّاعر، أو الرّاوي) وتفسيره من المُعلّم أو الشّاعر أو الرّاوي بلا أيّ تغييرات في صياغة النّصّ. أمّا فيما يتعلَّقُ بمرحلة الانتقال في القرن الرَّابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ، فراجع رقم 134. ويمكن الاطّلاع على معلوماتٍ حولَ مجالس الشّعراء التي يقومُ بها الشّعراء لشرح دواوينهم في دراسة أحمد (1968 ص. 83 وما يليها).
وحيثُ إنَّ النّصوص المُعلَّق عليها ذاتها تقدِّم دعماً كافياً لذاكرة الشَّيخ أو الشاعر، فإنَّ التَّعليقات المُقدَّمة في هذه التّجميعات ربّما لم تكن بالضّرورة مُثبتة كتابياً. لكن، قد تكونُ تفسيراتُها مُدوَّنة من الطّلاب على هامش مخطوطتهم للنّص المعنيّ وتضمينها في النّصّ في نسخة لاحقة. وهكذا، أسفرَت العملية عن الانتقال من تفسيرات شفاهيّة من خلال الملحوظات الهامشيّة إلى تعليق مكتوب بين السّطور، والتي أصبحت في النّهاية جزءا لا يتجزّأ من نصّ المخطوطة. راجع زيلهايم (1954، ص. 81 وما يليها، 95 وما يليها)، الذي علّق على هوامش «كتاب الأمالي» لأبو عبيدة وواغنر (1958، ص. 349 وما يليها)، حيث نوقِشت التّعليقات على نسخة الصولي المنقّحة (القرن الرّابع\العاشر) من «ديوان» أبي نواس.

(2) راجع يوهان فك (1925، ص 7، رقم 19).

ولنقتبسَ مثالاً واحداً، وهو كتاب «طبقات الشّعراء» (الجاهليين) من تأليف محمَّد بن سلّام الجمحيّ (المتوفَّى في 231/ 845 أو 232/ 846) وابن أخيه أبي خليفة الجمحيّ (المتوفَّى في 305/ 917)[1]، فإنَّه مثل هذا النّصّ[2].

إنَّ كتّاب السيّر والمفهرسين غير قادرين في أحيانٍ كثيرة على التمييز بينَ المُؤلِّفين والرّواة. فإذا أخذنا في الحسبان أنّ عمليّة نشر المعرفة في صدر الإسلام تمنحُ الأفضليّة للرّواية الموثّقة أكثر منها للأصالة (أي الكتب كأعمال فنّية أصليّة)،[3] فهذا لا يكون أمراً مُستغرَباً.

---

(1) ابن النّديم (1871-1872، المُجلَّد 1، ص 113، 114) [= (1970، ص 249)]؛ راجع سزكين (-1967، المُجلَّد. 2، ص 94 وما يليها. ، رقم 8، 29)، ولاسيّما الجمحيّ (1916، ص 13 وما يليها).

(2) هناك أمثلة أخرى وهي الأعمال التي تحمل عناوين ممُاثِلة أو مُشابِهة من خلال المدائنيّ (المتوفَّى في سنة 228/ 843 أو بعد بضع سنوات؛ راجع ابن لنديم 1871-1872، المُجلَّد. 1، ص 100 وما يليها) [= (1970 ص. 220-227)] وراويته عمر بن شبّة (المتوفَّى في سنة 262 / 875-6 أو بعد بضع سنواتٍ)؛ راجع ابن النديم 1871-1872، المُجلَّد. 1، ص 112 وما يليها [= (1970، ص 246 وما يليها[)، راجع روتر (1974، ص 110)؛ أو أبو مُخنف (المتوفَّى في سنة 157/ 774) وهشام ابن الكلبيّ (المتوفَّى في سنة 204/ 819)، راجع أوبسالا سزكين (1971، ص 42 وما يليها)؛ فضلا عن معمر بن راشد (المتوفَّى في سنة 154/ 770) وعبد الرزّاق بن همّام (المتوفَّى في سنة 211/ 827)، راجع سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص 99): "إن التفسير والجامع التي نُشرت باسمه]أي. عبد الرزّاق[ليست أكثر من عمليّات نقل إضافيّة]أي. لأعمال معمر بن راشد[، حيث أضافَ لها بعض الرّوايات فقط".
يوجد المزيد من أمثلة في فك (1925، ص. 6 وما يليها، رقم. 19)؛ غيب (1962، ص. 227 وما يليها)؛ زولوندك (1960، ص 222، رقم 74) ؛ وغولدفيلد (1981، ص 126 وما يليها. ، رقم. 135).

(3) راجع فك (1925، ص. 7، رقم. 19)؛ بيردرسن (1984، ص. 23)..

(4) المصادر

لعبت مخطوطات الكتب للمُؤلِّفين السّابقين بالنسبة لمُؤلِّفي المُصنَّفات مثل البخاريّ، والطبريّ، وأبي الفرج الأصفهاني، وابن عبد ربّه، والتي كانت تحتَ تصرُّفهم ونقلوا ونسخوا منها (نقلوا موادّهم عن طريق الوجادة ، الكتابة ، إلخ) ، دوراً ثانوياً نسبياً من حيثُ الكمّية والأهمية. وكانت الرّوايات هي الأكثر أهمّيةً وتعدُّداً [220] تلك التي استنبطَها المُؤلِّفون مباشرةً من مُحاضَرات رواتهم، سواء من خلال مُلاحَظاتهم أو مُلاحَظات الطلّاب الآخرين أو من خلال نسخ مُدوَّنات شيخهم أو نسخة منها. وقد تبيَّنَ هذا للطّبري[1] وأبي الفرج[2] وابن أبي الدّنيا (المتوفَّى في 281/ 894)[3] وابن عبد ربّه[4]. ويُمكِنُ التعرُّف على هذه الرّوايات من خلال الإسناد بإظهار المُصطلَحات التمهيديّة التي تشيرُ إلى النّقل «الشّفاهيّ» (حدثني؛ أو أخبرني... الخ).

يُمكِنُ تمييز نمطَين أساسيَين من هذه المصادر في تفسير الطبريّ:[5]

1- مصادر اعتمدَت أساساً على مرجع واحد بينما تتضمَّن أحياناً روايات من مراجع أخرى؛

2- مُؤلّفات تجمَّعت من رواياتٍ من مراجع مُختلِفة، وُضِعت جنباً إلى جنبٍ وعلى قدم المُساواة[6].

(1) هورست (1953، ص 307.)؛ ستاوث (1969، ص. 103 وما يليها، 125 وما يليها. ولاسيّما 133 وما يليها).

(2) فلايشهامر (2004، ص. 14، 15 وما يليها).

(3) بيلامي (1984، ص 16).

(4) فيركمايستر (1983، ص 186 وما يليها).

(5) قام هورست به ضمنيا (1953، ص 292 وما يليها)؛ وأكثر صراحةً ووضوحاً من خلال ستاوث (1969، ص. 104، 88، 99 وما يليها).

(6) وجد ستاوث (1969، ص 104)، في هذا السياق، (بالاستناد على دراسة

أسفرَت دراسة فيركمايستر عن مصادر كتاب «العقد الفريد» عن نتائجَ مُماثِلة. ويوجدُ هنا أيضاً نوعان من المصادر للمواد التي تلقّاها ابن عبد ربّه مُباشَرة من مُحاضَرات مُعلِّمه:

1- مجموعات من الرّوايات المُرتبِطة والموضوعيّة ذات الصّلة التي ترجعُ في الغالب إلى ثقةٍ واحدٍ لكن تمَّ إغناؤها بموادّ من مصادرَ أخرى. فيُمكِنُ أن تكونَ قد جُمِعَت على نحوٍ مُحدَّد من مُعلِّم دورةٍ معينة أو أنّها جُمِعت في مرحلةٍ مُبكِّرةٍ واستولى عليها المُعلِّم. في المثال الأخير، غالباً لم يتمّ تأكيدُ التّرتيب المُحدَّد للموادّ من المرجع الذي تُنسَبُ إليه المجموعة ولكن من طلاّب أو من علماء لاحقين. ونتيجةً لذلك، [221] نادرًا ما نجدُ أوجه تشابُه لهذه المجموعات من الموادّ في الكتب الموجودة للثّقات المعنيّة. الأمثلة الموجودة في العقد: يُعزى الفصل الذي يتناول الأمثال والأقوال البدويّة أساساً إلى الأصمعيّ (على الرّغم من عدم وجود كتاب للأصمعيّ (المتوفَّى في 213/ 826.] عن الأمثال البدويّة)؛ وتُنسَبُ الرّوايات حول سقوط البرامكة إلى سهل بن هارون (المتوفَّى في 215/ 830) عن طريق الجاحظ (على الرّغم من عدم وجود مثل هذا الكتاب عند سهل بن هارون).

2- والعديد من الرّوايات الفردية ذات الصّلة بشكلٍ أو بآخرَ من ثقاتٍ مُختلِفين[1].

هورست) أن نوع المصدر الأساسي الثاني فقط يفسر العدد الهائل لأسانيد فريدة من نوعها في تفسير القرآن للطبري: 11، 364. وإجمالاً، استخدم الطّبريّ 13، 026 إسناداً مُختلِفاً، وفقط 21 منها وجدت في أكثر من 100 مُناسبة!

(1) راجع فيركمايستر (1983، ص. 466 وما يليها) عن مُصنَّفات أو أحاديث ترجع إلى أحد الثقات والمرجع نفسه، ص. 348 عن أعدادٍ كبيرةٍ من الأحاديث كمواد مُتضمّنة في دورات المُحاضَرات. وإنَّ فيركمايستر لا يميّز بين هذين النوعَين الأساسيَّين بوضوحٍ كما فعلَ ستاوث بالنّسبة إلى الطّبريّ. وعن نقل رواية البرامكة، راجع المرجع نفسه، ص. 344 وما يليها؛ وعن الأمثال البدويّة، المرجع نفسه، ص. 305 وما يليها.

ويُمكِنُ فهم الظّاهرة التالية على نحوٍ أفضل كحالة خاصّة للنّقطة (1) في القائمة السّابقة بدلاً من فئةٍ مُستقِلة:

1- تمَّت مُعالَجَةُ الأقسام أو المُقتطَفات من الأعمال الموضوعيّة ذات الصّلة (أي تلاوتها أو إعادة صياغتها، شرحها أو استكمالِها بمصادرَ إضافيّة) في دورةِ مُحاضَرة مكرَسة لموضوعٍ مُحدَّد. ويُمكِنُ أن يُطبّق ذلك على حدٍّ سواء على أجزاءٍ ومُقتطَفاتٍ من كتبٍ سبقَ أن منحَها مُؤلِّفوها شكلاً ثابتاً. إنَّ الشّكل الذي اتّخذته المادّة في عملية التّضمين في رواية المُحاضَرات والتي دخلَت فيها التّجميعاتُ التي في حوزتنا تنحرفُ، بشكلٍ أو بآخرَ، الشّكل الذي كانَت عليه المادّة في الأصل (على سبيل المثال ، فصول من كتاب المُبرّد «كتاب الكامل» في ابن عبد ربّه «كتاب العقد»[1].

وأخيراً، يدلُّ أيضاً تحليل فلايشهامر لمراجع مادّة أبي الفرج المُباشَرة هذَين النمطَين من المصادر. فالموادّ التي اقتبسها أبو الفرج مُباشَرة من مُحاضَرات مُعلِّمه الطّبريّ («المُؤلِّف» وفقاً لأنموذج سزكين) وأنّها مُطابِقةٌ للمقاطع في «تاريخ الطّبريّ» التي تتعاملُ مع حياة الرّسول، تُنسب بالكامل تقريباً إلى كتاب المغازي لابن إسحَق. لذلك أنّها تنتمي إلى نمط المصدر الأوّل. أمّا النّمط الثّاني فيتمثّلُ بنصوصٍ من رواةٍ آخرين لأبي الفرج (مثلا ابن المرزبان، المتوفَّى في 309/ 921، وهو مُؤلِّف كتاب عن طبقات الشّعراء) الذي اقتبسَ رواياتٍ عديدةٍ تُنسَب إلى عددٍ كبيرٍ من المراجع المُختلِفة[2].

علينا أن نتذكَّرَ، في هذه المرحلة، وفقاً لسزكين، أنّه يُمكِنُ اعتبار الموادّ التي رواها المُعلِّم (الرّاوي المُباشَر) من المُؤلِّف على أنّها «المصدر المكتوب المُباشَر» للكتاب، فقط إذا كانَ اسم الرّاوي المُباشَر هو الاسم المُشترَك الأخير قبل [222] أن يتفرَّع الإسناد، بمعنى أنّ مادّة المُعلِّم نشأت من

(1) راجع ص. 36، ولاسيّما رقم 131.

(2) انظر فلايشهامر (2004، ص 21، راجع. ص 19، نقطة 4).

مصادرَ مُختلِفةٍ (المُعلِّم نفسه هو «الجامع الرّئيس»).[1]

ونعلم أنّه يصعبُ التّمييز هذه الأيّام في كثيرٍ من الأحيان بينَ المُؤلِّفين والرّواة وذلك حتّى القرنين الثّالث/التّاسع والرّابع/العاشر. وخلال هذه الفترة، فإنَّ الرّواة قد شاركوا مُشارَكةً جمَّةً في بلورة النَّصّ. فهم يستكملونَ الموادَّ، ويختصرونَها ويعيدونَ صياغتَها وهلمَّ جرّا. وفي ظلّ هذه الظّروف، نحن أكثر ميلاً إلى النّظر إلى هذه الموادّ كما رواها المُعلِّم (كراويةٍ مُباشَر) وكانت موجودةً بشكلٍ مكتوبٍ في مُدوَّنات المُعلِّم أو على الأقلّ في مُلاحَظاتِ الطّالب كمصادرَ مُباشَرة للمُؤلِّفين — بغضّ النّظر عن كونِ الرّاوية «مؤلّفا» (أي جامع رئيس) أو «مجرَّد راوية» وفقاً تعبير سزكين.

ويقتبسُ أبو الفرج في بعض أسانيده، التي يزوِّدُ بها رواياته، كتباً، وحتّى عناوين كتبٍ في حالاتٍ نادرة[2]. ومن المُثير للاهتمام، أنّه في بعض الأحيان يعترفُ أنَّ راويتَه المُباشَر هو مُؤلِّف الكتاب المعنيّ، على الرغم أنّه — وفقاً لتعبير سزكين — «مُجرَّد راوية». ولم يغفل سزكين عن هذه الظّاهرة ويشيرُ إلى ذلك في الحاشية: «ويحدثُ أيضاً أنّه [أي، أبا الفرج] يقتبسُ بعضَ الكتب، ربَّما بسببِ شهرتِهم [!]، كما لو كانَ رواتهم مُؤلِّفيهم»[3]

(1) سزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص 82).

(2) هذا هو موضوع فلايشهامر (1979)؛ راجع أيضا زولوندك (1960، ص. 221 وما يليها) وسزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص 378 وما يليها).

(3) سزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص 380، رقم 3). يوجد الإسناد الذي يشير إليه عند أبي الفرج الأصفهانيّ 1285 للهجرة، مجلد 10، ص 31):
"أخبرني علي بن سليمان (الأخفش) ومحمّد بن العبّاس اليزيدي في كتاب النّقائض [مؤلّفه أبو عبيدة] قال: قال السكّريّ عن محمّد بن حبيب عن أبي عبيدة".
انظر أيضا فلايشهامر (1979، ص 57، رقم 62، ولاسيّما ص 61، رقم 4؛ 2004، ص 16 ومايليها). ومثال آخر هو الإسناد الآتي في عمل أبي الفرج الأصفهانيّ (1285 للهجرة، مُجلّد. 4، ص. 17). (راجع فلايشهامر، 2004، ص 16 وما يليها):
"حدثنا... الطّبريّ في المغازي [المؤلّف هو ابن إسحق] قال: حدَّثنا محمّد بن حميد

[223] إلا أنّه من المُمكِن والمُفيد حقّاً في كثيرٍ من الأحيان التمييز بينَ الجامعين الكبار (المُؤلِّفين في دراسة سزكين)، الذين جمعوا موادّهم من مصادر مُتعدِّدة، والرّواة فقط، الذين نقلوا أساساً روايات السّلف (إلّا في حالات قليلة فقط).[1] (يُمكِنُ أن تسمى مواد هؤلاء الجامعين الكبار «المصادر الأولية»[2] للمُؤلِّفين العظماء — لكنَّها ليسَت مصادرهم المكتوبة المُباشَرة!).

لم يؤدِّ التّمييز بينَ «الجامعين الكبار « و»المُؤلِّفين» من جهةٍ والرُّواة من جهةٍ أخرى على الأرجح دوراً كبيراً للطبريّ ولكتّابِ المُصنَّفات الآخرين، أولئك الذين تلقوا موادّهم من مُعلِّميهم. وقدَّم بيلامي مرَّة على هذا الأساس، مُلاحَظةً جديرةً بالأهمّيّة في أنّ طريقة سزكين في تحليل الإسناد سمحت لنا أن نكونَ أكثرَ اطلاعاً على مصادر المُؤلِّف الرّئيسة من المُؤلِّف نفسه[3].

وعلاوةً على ذلك، أثبتَ بيلامي أنّ إحدى النّظريات قد طُرحت عن زوال الأعمال الأقصر التي استندَت عليها المصنَّفات، أي أنّه لم تعد هناك حاجةٌ إليها مرّةً أخرى بعدَ استيعاب محتواها في مجموعاتٍ أكبر، وهي تفتقرُ

قال: حدَّثنا سلمه قال: حدَّثني محمد بن إسحق قال: حدَّثني... الزهري".
والجدير بالذّكر الحالة الآتية: يروي أبو الفرج أنَّه استخدم كتابا من X من الناس كمصدر في حين نقل X على نحوٍ ثابت من Y "نسخت من كتاب ... عن ... "؛ راجع فلايشهامر (1979، ص. 55، رقم. 27؛ ص. 56، رقم. 38) وزولوندك (1960، ص. 221 وما يليها). وهنا، أيضا، فإنَّ سزكين كان أمامَ مشكلة وهي أنَّ أبا الفرج أخبرنا بشكل واضح، أنّ الرّاوية وليس "المؤلّف" هو المؤلّف الحقيقيّ للمصدر المكتوب مُباشَرة. ولمّا كان زولوندك Zolondek وفلايشهامر تجنبا بشدّة مسألة النّقل المكتوب والشّفاهيّ، لم تؤثّر هذه المُشكلة عليهما (راجع رقم 133).

(1) وبمعزل عن سزكين، فإن كلا من زولوندك وفلايشهامر قد قاما بذلك بنجاح (راجع رقم. 133).

(2) راجع بيلامي (1984، ص 16).

(3) بيلامي (1984، ص 16).

للمصداقيّة. وخلافاً لذلك، من المُرجَّح بالنّسبة إلى الكتبِ المُبكِّرة، التي كانت أقصر وأرخص من المُصنَّفات الضَّخمة، أن تبقى شعبيةً مثلما كانَت في السَّابق. وعرضَ بيلامي مراجعَ المُؤلِّفين كتفسير: أرادوا موادّهم بشكلٍ مُغربَلٍ ومُنقَّحٍ بذاتِ الطَّريقة التي وردَت بها في دوراتِ المُحاضَرات. فهناكَ عمليةٌ مُستمِرةٌ من الاقتباس قد فَصلَت بالفعل القمحَ من القشِّ. كما يُمكِنُ للمرءِ أن يتخيَّلَ أنّ هذا وصفاً مُناسِباً لما اعتقدَه العلماء المُسلِمونَ. ومع ذلك، كثيراً ما كانَت الرّحلاتُ التي أُجرِيت في طلبِ العلم لمدَّةٍ طويلةٍ ضروريةٍ للحصول على مادّة مُحدَّدة[1]. كانَ الكثيرُ من مُؤلِّفي المصادر المكتوبة الأولية (وفقاً لسزكين) قادرين على الوصول إليها من خلال حضور مُحاضَرات مُعلِّميهم فقط، الذين دمجوا هذه المصادر في مُدوَّناتهم ودفاتر مُلاحَظاتهم فعلاً.

إنَّ المخطوطات المُكتشَفة حديثاً والتي غالباً ما تتَّخذُ [224] طابع مُلاحَظات المُحاضَرة على غرار ما ذَكرنا أعلاه كمصادرٍ للمُصنَّفات هي مؤشِّرٌ جيدٌ آخر على دقّة مُطالبَتنا. وهي بالتّأكيد ليست النوع الذي أرادَه سزكين أن يظهرَ كأعمالٍ مرجعيّة[2].

وتنتمي الفئة الأولى من الأعمال (تتضمَّن رواياتٍ من مرجعٍ واحدٍ معَ إضافاتٍ محدودةٍ من مصادر أخرى) إلى نصوص مثل «تفسير ورقاء عن ابن أبي نجيح عن مجاهد»[3] وما يسمَّى «تفسير الزهريّ»[4]. ويندرجُ «تفسير سفيان الثّوريّ» من جهةٍ أخرى ضمن الفئة الثّانية (تتضمَّنُ أحاديث ثقاتٍ مُختلِفة ولكن مُتساوية في المنزلة)[5].

(1) راجع مرّة أخرى، بيلامي (1984، ص 16).

(2) راجع ستاوث (1969، ص 88).

(3) ستاوث (1969، ص 88).

(4) راجع ريبن (1984، ص 43).

(5) راجع ستاوث (1969، ص 88).

(5) **الرِّواية المسموعة**

يُمكِنُنا أن نقدِّمَ النّقاط الآتية بغية تلخيص الخصائص الرّئيسة لمُمارَسة التّعليم الإلزاميّ بالنّسبة للنّقل الشّفاهيّ والمكتوب للمعرفة: (كثيراً ما) يعرضُ المُعلِّمُ مادّته في مُحاضَرة (سماع) على أساس مُلاحَظاتٍ مكتوبةٍ أو من الذّاكرة (بصورةٍ أقلَّ تواتُراً). وحتّى في هذه الحالة الأخيرة، كانَ يمتلكُ عادةً مُدوَّناتٍ مكتوبةً للمادّة. وفي مُحاضَراتٍ مُختلِفةٍ حولَ موضوعٍ مُشترَك، غالباً ما تُعرَضُ الموادُ بطرائقَ مُختلِفةٍ، وهذه العروض بدورِها قد تؤدّي إلى ظهور تنقيحات مُختلِفة (عمليات نقل). فيأخذُ الطّلاب المُلاحَظات في أثناء المُحاضَرة، ويقومون بعد ذلك بإنتاج نسخة خطية من الذاكرة أو من مُدوَّنات شخص آخر إذا أرادوا بدورهم نقلاً إضافياً للموادّ التي تمّ تلقّيها في المُحاضَرة. وقد تكونُ النّسخ التي تمَّ إنشاؤها بهذه الطريقة مُختلِفةً تمامًا عن بعضها البعض، مما يزوِّدُنا بتفسيرٍ آخرَ للتَّنقيحات المُختلِفة للأعمال الموجودة.

ويبدو، عند إمعانِ النّظر فيهما، كما لو أنّ النقل الشّفاهيّ والمكتوب يكملان بعضَهما البعض بدلاً من أن يلغي أحدُهما الآخر. ولذلك فإنَّ مسألة انتقال المعرفة الشفاهيّة أو الكتابيّة في صدر الإسلام يُمكِنُ أن تؤدّي بسهولة إلى خلافٍ حول التّعريفات. والشّيء غير المُتوفّر بحوزتِنا هو روايةٌ شفاهيّة بمعنى أن ينقلَ رواةُ ملاحمَ غير مُلمِّين بالقراءة والكتابة ملاحَمَهم وأغنياتِهم (يتبادرُ إلى الذّهن القصيدة الشفّاهيّة). وبالمثل، لا ينبغي أن يُساءَ فهم الرّواية المكتوبة في مُعظَم الأحيان على أنّها نَسخٌ حرفيٌّ وإنتاجُ كتبٍ مُنجَزةٍ من النّاحية التحريريّة.

[225] قد يكونُ من الأفضل أن نتجنَّبَ تعبيراتٍ مثل "النّقل المكتوب" مُقابل "النّقل الشّفاهيّ" بشكلٍ كاملٍ وأن نتحدَّثَ عن مُمارَسات التّعليم والمُحاضَرة في صدر الإسلام.

ومراعاةً لذلك، فإنَّنا لا نحتاجُ (مثل المُؤيّدين للنّقل المكتوب) إلى السّعي إلى تفسير مُصطلَح الإسناد الذي يُزعم أنّه "يدّعي" الشّفاهيّة[1] (بتعبيرات «مثل أخبرني أو قال ليّ»)، مع التّأكيد على أنّ المصادرَ كانت مكتوبةً بالفعل. ولا داعي أن نتساءلَ عن سبب عدم سردِ الأسانيد، مُطلَقاً أو فقط في حالاتٍ استثنائيّة، عناوين الكتب.

لسنا بحاجة (نظير مُؤيّدي النّقل الشّفاهيّ)، من جهةٍ أخرى، أن نحيدَ عن طريقِنا في إعادةِ تفسير الإشارات المُتكرِّرة إلى الكتب، والدّفاتر، والصّحف، والقراطيس المكتوبة أو المُستخدَمة من العلماء،[2] وبذلك اللّجوء في كثيرٍ من الأحيان إلى رواياتٍ مُبالَغ فيها جدّاً [226] حولَ

---

(1) راجع أورسولا سزكين (1971، ص 35)، وكذلك سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص 77) و نبيهة عبود (1957-1972، المُجلَّد 2، ص 63).

(2) () هناك مثال بالغ يمكن العثور عليه في زلهايم (1976، ص 34). اقتُبس هناك من ابن عطية (1954، ص 276) وتنصّ على ما يأتي: «وأمر (أي. الحجاج)... الحسن (البصري) ويحيى بن يعمر بذلك وألّف... كتابا في القراءات... ومشى الناس على ذلك زماناً طويلاً إلى أن ألّف ابن مجاهد كتابه في القراءات».
ويسرد سزكين (-1967، المُجلّد 1، ص 5)، على أساس من هذا المقطع، «كتاب القراءات» ليحيى بن يعمر باعتباره الكتاب الأقدم عن الموضوع الذي نعرفه. ويزعم زلهايم أن عبارة "وألّف" تشير إلى الحجّاج بدلاً من الخبيرَين في القرآن الحسن البصريّ ويحيى بن يعمر. ووفقا لزلهايم، لا بدّ أنّ الكتاب قُرأ "كإعلان" أو "مرسوم" من الحجّاج لإعلام النّاس كيف يقرؤون الآيات القرآنيّة التي يتحدّث عنها.»
«فألّف» من الناحية النحويّة تشيرُ حقاً إلى الحجاج. مع ذلك لا بدَّ أن تُقرأ «أنَّ الحجّاج قد أمرَ بالتأليف» (راجع بروكلمان، 1974، علامة قسم 21b؛ يوجد حالة مُشابهة في اللاتينية "صنع القيصر الجسر = أمر القيصر ببناء جسر"، ولذلك يمكنُ أن تحَدّد هويّتا علماء فقه القرآن بأنّها المؤلّفان الفعليان للكتاب وأنَ المُصطلَح هنا يشيرُ إلى كتاب حقيقي. وهذا يمكن أن يتّضح من بقية الفقرة، التي تتعامل، بالمثل مع كتاب القراءات "المكتوب" من الحجاج (وأقصد من الحسن البصريّ ويحيى بن يعمر)، مع الكتاب المعروف "كتاب القراءات" لابن مجاهد.
ولذلك ينبغي تقديم المقطع على النحو الآتي:
[الحجاج]... أمر ... الحسن ويحيى بن يعمر بذلك، وألّف إثر ذلك كتاباً في القراءات جمع فيه ما روي من اختلاف الناس إلى أن أَلَّفَ مُجاهِد كتابَه في القراءات.

قدراتهم الاستثنائيّة المُساعِدة للذّاكرة[1].

بالمُناسَبة، لم نجد في الأدب العربيّ الكلاسيكيّ المُصطلَحات شفاهاً/ الرِّواية الشّفاهيّة أو كتابةً/ الرِّواية الكتابيّة لوصف أسلوب النّقل في العلوم: ستكونُ المُرادفات الدّقيقة للنّقل الشّفاهيّ والمكتوب. لكن ما نجدُه في النّصوص هو «الرِّواية المسموعة»، التي تُرجِمت على نحوٍ غير دقيق إلى الرّواية الشفاهية (الأمثلة في الصَّفحات 42 و 60). ويحتوي التّعبير على فارقٍ ذو أهمية: فهو يؤكِّدُ حقيقة أنّ الطالبَ قد سمعَ المادَّة (بدلاً من نسخها فقط). سواء حاضِر المُعلِّم من مُدوَّناتٍ مكتوبةٍ أومن الذّاكرة أو أنّ الطالب قد كتب مُلاحَظاته في الوقت ذاتِه أو أنّه حفظَ المادّة أولاً فهي مسألة أقلّ أهمّيةً حيثُ لم يعبّر عنها في المُصطلَحات، على الأقلّ.

يساعدنا استبعاد المُصطلَحات «الشّفاهيّ» و «النّقل المكتوب» في هذا السّياق على تجنّب خطأ آخر — ربط أساليب النّقل مع مسألة الموثوقية (التي لا علاقة لها نهائياً)[2]. فمن الواضح، سهولة تزييف المواد في الكتابة كما هو في النّقل الشّفاهيّ![3].

---

(1) ينظر زلهايم (1961، ص 67).

(2) تحتوي أعمال جون وانسبرو (1977، وريين (1981، 1984) على محُاولات واعدة لحلّ إشكاليّة المصداقيّة. وكان فان إس (1975)، وكوك (1981)، و جوينبول (1983) أكثر أهمّية في هذا الصّدد.

(3) يلحظ فان إس (1975، ص. 7): «لا يضمنُ الاعتماد المُبكِر للنّقل المكتوب بالضّرورة المصداقيّة».
أمّا غولدفيلد فإنّه يثني على الرّواية الإسلاميّة بدرجة عالية من الدّقة في نقل الأعمال نتيجة لأساسها المكتوب. مع أنه يعترف بأن هذا لا يمنع من الإضافات والمحذوفات والتنقيحات، وحتى التعديلات المتحيزة والتّذبذُبات في صياغة الكلمات والمضمون. وطبقا لغولدفيلد، أنَّ مثل هذه التغييرات قد سيطرَ عليها الرّواة، أي، أنَّ النصّ الذي من المُفترَض أن يكون بشكله النهائيّ من خلال الاعتراف به بشكل واسع النطاق لن يفقد (!) خصائصه الأصليّة بشكلٍ كامل (راجع غولدفيلد، 1981، ص. 126 وما يليها، 135).

وعلينا أن نشيرَ مرّةً أخرى، من أجل موازنة مَيل بعض العلماء المُعاصِرين للرَّبط بينَ النقل المكتوب والموثوقيّة (ولمراعاة الرّوايات التي، وفقاً للمُؤلِّفين، وصلَت إليهم في شكلٍ مكتوب، أي، [227] من خلال الوجادة والكتابة، إلخ[1]، على أنّها موثوقة)، إلى وجهات نظر العلماء المُسلِمين في العصور الوسطى: لقد اعتبروا النّقل المكتوب على وجه الحصر مُريباً على نحوٍ خاصّ وقبلوا المادّة المسموعة فقط على أنّها الجديرة بالاهتمام. (وهذا مُشابِه لمبادئ علماء الشَّريعة الإسلاميّة فيما يتعلّقُ بالوثائق المكتوبة في دعوى قضائية: لا يُمكِنُ قبولها كدليلٍ صحيح إلا بعدَ أن يؤكِّدُ شهودٌ موثوقين محتواها شفاهيّاً). وأنَّ عدم ثقتهم في المصادر المكتوبة لم يكن مدفوعاً فقط باعتباراتٍ أيديولوجيّة بل بخوفٍ حقيقيّ – من الوقوع في أخطاءٍ كتابية، أو تفسيراتٍ خاطئة، ومن الاعتماد على مادّةٍ مُزيَّفة – وهذا ما تؤكِّدُه مصادرُنا، التي كثيراً ما تعلِّقُ على هذا الموضوع.

يؤكِّدُ ابن قتيبة في كتابه "الشّعر والشّعراء"[2] بأنَّ السّماع مهمّ لكلّ علم لكن لا غنى عنه في علوم الدّين والشّعر: «إذا أنت لم تسمعه»، لا يُمكِنُ

(1) راجع، مثلا، روتر (1974، ص. 122)، الذي فسرَّ الفقرات التي اقتبسَها الطّبريّ من المدائنيّ من خلال الوجاده كما "الحقيقية" للمدائني. وطالما أن هذه الفقرات ومثيلاتها كانت قد "نسخت من الأصل"، "ستُظهر أكبر قدر من الأصالة" (روتر، 1974، ص. 109).

هذا مفهوم حديث يهدف إلى استعادة عمل مرجعيّ في شكله الأصليّ (أو أحد أشكاله الأصليّة) من تجميع. وهو يتناقض مع وجهات نظر الطّبريّ وغيره من المؤلفين الإسلاميين العرب المعاصرين: فهم لم يكونوا مُهتمّين بالحفاظ على الكتب بمعنى "أعمال فنيّة"، كما هو الحال في أشكالهم الأصلية، ولكنَّها تهدفُ إلى تقديم روايات موثَّقة (انظر ص. 37). ولذلك فضلوا النّصوص التي تلقّوها من خلال رواة موثوقين عن طريق المُحاضَرات – على الرَّغم من ذلك، أو ربَّما لأنَّ الصّياغة "الأصليّة" قد تمَّ تعديلُها أو استكمالها بموادّ أخرى – إلى مخطوطات غير المصرّح بها، والتي غالبًا ما تفتقدُ علامات التّشكيل، ويمكن أن تحتوي على أخطاء من النّسخ والفهم والثّغرات (راجع ص. 40).

(2) ابن قتيبة (1947، ص 20 وما يليها).

للمرء التّمييز بينَ سَبة وشَبة في القصيدة. ويسرد ابن قتيبة فيما بعد المزيد من الأمثلة لإظهار أنّ «الآخذين عن الدّفاتر» يرتكبونَ الأخطاء وذلك لأنّهم يجهلونَ «الرِّواية المسموعة». وفي ضوء [228] حروف الكتابة العربيّة، والتي غالباً ما استُخدمت دون علامات التَّشكيل آنذاك، تعدّ هذه حجّة قويّة[1].

أنشأ الإسلام في القرون الوسطى، مع «نظام محاضرته»، السّماع أو القراءة، التي يكملُ فيها نقل المعرفة الشفاهي والكتابي بعضهما البعض، مؤسَّسةً كانَت، في نظر العلماء المُعاصِرينَ، قادرة على نشر المعرفة على نحوٍ موثوقٍ وأصيل.

(1) راجع روزنتال (1947، ص 24 وما يليها) ؛ بيدرسن (1984، ص 32)؛ فلايشهامر (2004، ص 16).

(6) الخلاصة

وأخيراً، نحن بحاجة إلى تقديم بضعِ مُلاحَظاتٍ حولَ نشأة هذه المُؤسَّسة الإسلاميّة المُميّزة للرّواية. وعلينا أن ننظرَ في نقاط الانطلاق التالية:

1- إنّ نظام التوثيق المُمارَس في الأوساط اليهوديّة في الحقبة التلموديّة، وفقاً لهوروفيتس 1980 [= (2004)]، كانَ له تأثيرٌ على الإسناد الإسلاميّ.

2- كما يُطلَق على نقلِ الشّعر الجاهليّ والإسلاميّ المُبكِّر الرّواية[1]. وقد اعتُبر الشّعر «علم العرب»[2] ونُقِلَ بطريقةٍ مُحدَّدة للغاية: إذ كانَ للشّاعر راوٍ أو أكثر (رواة) الذين يحفظونَ قصائدُه. ومن المُمكِنِ أنّهم أنتجوا أحياناً مُدوَّناتٍ مكتوبة كمُساعَدات للذّاكرة في مرحلةٍ مُبكِّرة[3]. وهكذا فإنّهم ينالونَ نسخاً موثوقةً من النّصوص وينشرونَها. وحتّى السّنوات الأولى من الحقبة العباسيّة، تعامِلُ هؤلاءِ الرُّواة في كثيرٍ من الأحيان مع نصوصِهم بأسلوبٍ استعلائيّ بالتّأكيد؛ حتّى أنّ بعضَ الشّعراء (على سبيل المثال، جرير والفرزدق) كانوا يتوقّعونَ من رواتِهم أن يراجعوا قصائدَهم ويصحّحوا أخطاءَهم الثّانوية[4]. وتتشابهُ عملية النّقل الناتِجة مع طرائق النّقل اللاحقة (وهي في الحقيقة أكثر تطوُّراً) المُستخدَمة في العلوم الإسلاميّة حيثُ يُمكِنُنا أن نفترضَ بثقةٍ أنّ الأول قد أثَّرَ على الثّانِي. [5][229]

---

(1) راجع سزكين (-1967، المُجلَّد 2، ص. 14-33) مع المراجع.

(2) الجرجاني (1965، ص. 15) وابن رشيق (1972a، المُجلَّد 1، ص 16)؛ راجع شولر (1975، ص 5، ولاسيّما رقم 3).

(3) راجع سزكين (-1967، المُجلَّد 2، ص 21 وما يليها).

(4) راجع الفصل الرّابع، ص 102، والأدبيات المُدرجة في رقم 660 (= شولر، 1981، ص. 229 ورقم 132).

(5) راجع سزكين (-1967، المُجلَّد 2، ص 27، رقم 1). يناقش الرّافعي (1940، المُجلَّد 1 ص. 295 وما يليها)، وفقاً لسزكين، العلاقة بين كلا الرّوايتَين (لم يكن الكتاب متوفراً لي).

3- رواية المدرسة القديمة المُتأخِّرة. ففي رسالته حولَ الترجمات اليونانيّة والسّريانيّة لأعمال جالينوس، يوفّر المترجِمُ المسيحيّ العربيّ الخبير حنين بن إسحق (المتوفَّى في 260/ 873) المعلومات الآتية بخصوص مُمارَسات تعليم الطّبّ في الإسكندريّة:

«كانوا يجتمعون في كلّ يوم على قراءةِ إمامٍ منها وتفهمه [أي، كتب جالينوس[، كما يجتمعُ أصحابُنا اليومَ من النّصارى في مواضع التّعليم التي تعرَف بالاسكول في كلّ يوم على كتاب إمام، إمّا من كتب المُتقدّمين أو من سائر الكتب" [1].

سيكونُ من الصَّعب أن ننكرَ الصّلة الواضِحة بينَ مُمارَسات التّعليم القديمة المُتأخِّرة واستمراريتها في العصر الإسلاميّ في حلقاتِ العرب المسيحيّين من جهةٍ [2] ونقل العلوم في الإسلام من جهةٍ أخرى.

(1) بيرجستراسرّ (1925، ص. 15 / الألمانّي، 18 / العربّي(.

(2) طريقة التّعليم التي وصفها حنين بن إسحَق في حالة تعليم الطّب في الإسكندريّة بين المسيحيّين النّسطوريين المُعاصِرين، أي، لا تزال القراءة مُستخدَمة في وقت لاحق للتّعليم الطّبيّ والفلسفي عند المسيحيّين العرب وفي الأوساط الإسلاميّة. واعتاد الطبيب والفيلسوف المسيحي ابن الطّيب (المتوفَّى في سنة 435/ 1043) الذي يعمل في المستشفى العضديّ في بغداد، أن يقرأ له طالب بصوت عال الطّب «الكلاسيكيّ" –رسالة جالينوس إلى إغلوقن– في حين يعلّق نفسه على النّص ويملي ملحوظاته على تلامذته (ابن أبي أصيبعة، 1965، ص. 323).
بشكل عام، يبدو أنَّ القراءة هي الشّكل السائد لنقل العلم والمعرفة في الفلسفة والطّب. وقيل إنَّ الفارابي (المتوفَّى في سنة 339/ 950) «قرأ» فيزياء أرسطو أربعين مرَّة (ابن أبي أصيبعة 1965، ص. 606؛ راجع روزنتال 1947، ص. 4). وقرأ يحيى بن عديّ (المتوفَّى في سنة 363/ 973) أمام أبو بشر متى (المتوفَّى في سنة 328/ 940) و الفارابي (ابن أبي أصيبعة، 1965، ص 318)؛ و قرأ ابن بطلان (المتوفَّى في سنة 458/ 1068) أمام ابن الطّيب (ابن أبي أصيبعة، 1965، ص. 325)، وهلم جرا.
وعلينا، في جميع الاحتمالات، أن نكتفي هنا بالاستمراريّة المُباشَرة لمُمارَسات التّعليم الفلسفية الطبية القديمة المتأخرة. إلا أن هذا لا يمنع أن أساليب التعلُّم والتعليم في العلوم الإسلاميّة كان لها تأثير على الأساليب المستخدمة في العلوم "الأجنبيّة" في

المُلحَق

الصفحة 28

لم يردّ فؤاد سزكين على التّعليقات النّقدية العديدة المُتعلِّقة بنظرياته، حتّى يومِنا هذا.

انظر بحثي باللّغة الفرنسيّة «Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam"،[1] حولَ هذا الفصل والفصل اللّاحق. إنَّ النتائج الجديدة الأكثر أهمّيّةً التي تصحِّحُ بعضَ المزاعم التي قدَّمتُها في هذا الفصل

الأزمنة اللاحقة (القرنين الثاني\الثامن-الرابع\العاشر).
وأثرت تفاصيل نظام النّقل الإسلاميّ، على أي حال، على الصّورة التي كانت لدى الأطباء والفلاسفة العرب عن انتقال العلوم اليونانيّة في العصور القديمة حتى زمانهم. أشارَ ريشر Rescher إلى أنَّ الفارابي في روايته لتاريخ الدّراسات المنطقيّة (ابن أبي أصيبعة، 1965، ص 604 وما يليها) قدَّم شكلاً من أشكال إسناد (أو الرواية) لتدريسه الخاص يرجع إلى أرسطو. فهو يذكر معلّمه (يوحنا بن حيلان) ويذكر معلّم يوحنا كذلك. ويذكر ثلاث مدارس مُتتالية، من المراحل السّابقة. الغريب أنَّ الفارابي يُغفل تماماً الإنجازات الواضحة للمترجِم حنين ومدرسته. [230] يوضّح ريشر (1963، ص. 25 وما يليها) أنَّ الفيلسوف لم يرَ المنطق كمسألة تتعلّق بالكتب والوثائق، ولكن كرواية شفاهيّة حيّة للتخصُّص والخبرة المنطقيّة التي سُلّمت من المُعلّم للطّالب على نحوٍ مُستمِرّ، بدايةً من أرسطو. لكن، أغفلَ ريشر حقيقة أنّنا، في مكان آخر من رواية الفارابي، نجد غشاراتٍ إلى مخطوطاتٍ (نسخ) (ابن أبي أصيبعة، 1965، ص. 604). وقيل إنَّ أوغستينوس، بعد فتح الإسكندريّة، أمرَ بنسخ المخطوطات القديمة للنّصوصِ الأرسطيّة من زمن أرسطو وثيوفراستوس واستخدامها للتّدريس (أمر.. أن يكونَ التعليم منها). كان المفهوم الفارابي، بعبارةٍ أخرى (وبمُصطلَحاتنا)، لنقل المعرفة المنطقية في العصور القديمة مُماثلاً أو على الأقلّ مُشابهاً لنقل المعرفة في العلوم الإسلاميّة المُعاصرة: نشر المعرفة في دورات المُحاض!رات — تقدّم شفاهيّاً، لكنّها تستندُ على مُدوَّناتٍ مكتوبة.

(1) شولر (2002b).

والفصل اللاحق، هي كالآتي: في حوالي مُنتصَف القرن الثّاني/ الثامن، ظهرَ نوعٌ من الأعمال التي نظِّمَت ورتِّبَت على شكلِ فصولٍ "مُصنَّفات". لكنَّها لا تزالُ مُوجَّهة أساساً إلى إلقاء المُحاضَرات الشَّفاهيّة. ولذلك تنتمي هذه الأعمال إلى نوعٍ وسيطٍ بينَ كتاب الدّرس أو دفتر المُلاحَظات. وينتمي إلى هذه المجموعة، من بينَ آخرين، كتاب الموطأ لمالك بن أنس، والكثير من المصادر المُستخدَمة في الأعمال التصنيفيّة الرّئيسة للطّبريّ وأبي الفرج (مُقارَنة مع كتاب سيبويه الذي ينتمي إلى نوع كتاب الدّرس!)[1]. وقد قام سـ. غونتر [2] ببحثٍ ذي أهمّيّةٍ عن هذا النّوع من العمل.

الصفحة 30

كما نعلم الآن، أنَّ الأعمال المرجعيّة المُستخدَمة في المُصنَّفات التي كتبَها البخاريُّ ومُسلِم، والطّبري وأبو الفرج، كانت في مُعظَمها "كتاباتٍ مدرسية للمدرسة المُخصَّصة للمُحاضَرات الشّفاهيّة" (انظر الفقرة السّابقة).

الصفحة 31

يذكرُ ابن حبان (المتوفَّى في عام 354/ 965).[3] معلومةً ذات دلالةٍ واضحةٍ عن وكيع: "كانَ يقرأ كتبَه من حفظه".

الصفحة 35

تنتمي أيضاً الأعمال الكاملة للمدائنيّ إلى نوع «أدب مدرسيّ مُخصَّص

(1) حول هذا الموضوع، راجع الفصل 6، الصَّفحات 151-152معَ هامش 1049 وأيضا شولر (1996a، ص. 6 معَ هامش 8)؛ أيضا مداخل الفهرسة بعنوان "Literatur der Schule für die Schule" (كتابات المدرسة للمدرسة)؛ شولر (2002b، ص. 71-89 = الفصل 5).

(2) غونتر (1994، ص 197 وما يليها. و1994، ص. 11-14).

(3) ابن حِبَّان البُستي (1973-1983، المُجلَّد 7، ص. 562).

للمدرسة المُخصَّصة للمُحاضَرات الشّفاهيّة»، في حين كانت أعمال الجاحظ كتباً حقيقية. ولدينا مثال موجود ومنشور عن نمط النصّ السابق كتبه تلميذ وراوية المدائنيّ عمر بن شبة: «تاريخ المدينة المنورة». وقد دوّنَه أحدُ طلاب ابن شبة.[1]

وحولَ أسلوبِ ونقلِ النّصوص والأعمال التي ترجعُ إلى الإخباريّ (ناقل الأخبار/ مُؤلِّف الأعمال التاريخية) الهيثم بن عدي (المتوفَّى في 207/ 822)، راجع الآن كتاب ستيفن ليدير ذو الأهمية:

«Das Korpus al-Haitam ibn ʿAdi» (ينظر قائمة المراجع) ."

الصّفحتان 36-37

يُمكِنُ العثورُ على مُناقَشة نقديّة حديثة لأسلوب سزكين في بحثِ إيلا لانداو- تاسيرون حولَ إعادة بناء المصادر الضّائعة.[2]

الصفحة 37

راجع هارالد موتزكي «المُؤلِّف وعمله في الأدب الإسلاميّ في القرون الأولى: حالة المُصنَّف لعبد الرّزاق»[3]، حولَ مسألة ملكيّة الأعمال العلميّة والأدبيّة في صدر الإسلام. ويمعنُ موتزكي النّظر في أفكار نـ. كالدر[4] الذي أرَّخَ عدداً من الأعمال القانونيّة التي يُعتقَدُ أنّها جُمِعَت من علماء عاشوا في القرن الثّاني/ الثّامن [على سبيل المثال المُصنَّف لعبد الرّزاق والموطأ لمالك

(1) عمر بن شبة (1386\1991م، المُجلَّد 1، ص 133)؛ راجع شولر (2002b، ص 114).

(2) إيلا لانداو- تاسيرون (2004).

(3) ينظر موتزكي (2003).

(4) ينظر كالدر (1993).

بن أنس] بعد ذلك بكثير.[1]

واستناداً على نتائج البحوث الحالية ودراسته الخاصّة للنّصوص المُبكِّرة، تمكَّن موتزكي من إظهار أنَّ عبد الرّزاق هو مُؤلِّف المُصنَّف، بمعنى أنّه كانَ المُعلِّم لكلِّ المادّة الواردة فيه تقريباً»[2].

الصّفحتان 37–38

قارن مُلاحَظاتي فيما يتعلَّق بالصَّفحة 30.

الصفحة 181، رقم 168

راجع المُناقَشة الشّاملة في الفصل الثّالث، الصَّفحات 80–82، حول هذا التقرير.

الصفحة 42، الفقرة الثّانية

يُنظَر أيضاً وصف الأزهريّ للصّحف في الفصل الثّاني، ص. 60.

الصفحة 42، سادساً

قارن شولر (2002b، ص 127 والصَّفحات التي تليها)، ولاحقاً، الفصل الثّاني، الصَّفحات 46–49.

الصّفحتان 42–43

كانَ ادِّعاء «الرِّواية المسموعة» لا يزالُ نافذاً من الرّواية المبدأ حتى في عصر المدرسة، بغضّ النظر عن الحقيقة القائلة بحدوث النقل في مُعظَم

(1) موتزكي (2003، ص 171).

(2) موتزكي (2003، ص 196).

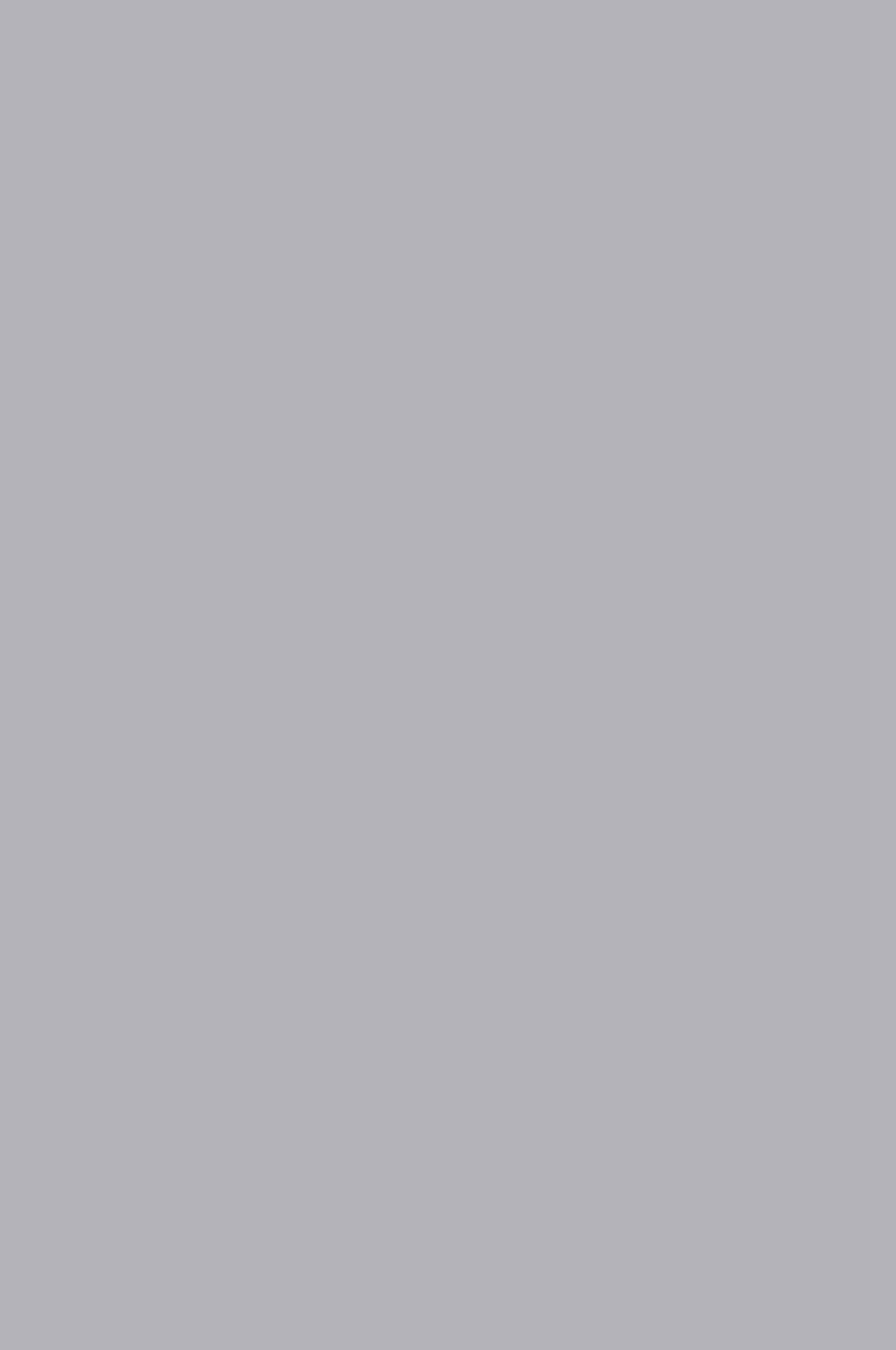
الحالات استناداً إلى الكتب. واستمرت "الرِّواية المسموعة" في تأدية دور عمليّ و افتراض أشكال جديدة بدءاً من القرن الرّابع/العاشر والقرن الخامس/ الحادي عشر: وُضعت العلامة المكتوبة "إجازة السّماع" على كتابٍ سُمع من أو قُرأ لأحد الثّقات. كما كان العلماء العرب ولا زالوا يعتبرونَ المخطوطات التي تحملُ "إجازة السّماع" هذه بأنَّها مُتفوِّقةً على تلك التي من دونِها.[1]

(1) راجع الملحوظات التفصيلية عند شولر (2002b، ص 130).

الفصل الثّاني

نقلُ العلوم في صدرِ الإسلام

المُراجَعة



كانَ السّؤال الآتي نقطة الانطلاق للفصل الأوّل من هذا الكتاب[1]:

هل كانَت مصادرُ الأعمال المُجمَّعة الرَّئيسة للعلوم العربيّة-الإسلاميّة المُؤلَّفة بينَ القرن الثّاني/ الثّامن والقرن الرّابع/ العاشر، التي تميَّزت باستخدامِهم الإسنادَ، مكتوبةً أم شفاهيّة في الأساس؟

ويمكنُ تلخيصُ الحلِّ الذي اقترحناه في هذه القضيّة المُثيرة للجدل إلى حدٍّ كبير في بضعِ جملٍ. كانَت مصادرُ المُصنَّفات التي نحنُ بصددِها (على سبيل المثال، المَوطأ لمالك بن أنس، وتاريخ وتفسير القرآن للطّبريّ أو كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصبهانيّ) في مُعظَمها مُحاضَرات عقدَها شيوخٌ (مُعلِّمون) على أساس مُلاحَظاتٍ مكتوبةٍ — إمّا تُقرَأُ أو تُتلَى من الذّاكرة — حَيثُ يصغي الطُّلّاب إليها ثمَّ يُعيدونَ كتابتَها[2]. ولذلك لم تكن هذه الملحوظاتُ في الغالب أعمالاً مكتوبةً أي كتباً أُعطِيت شكلَها النّهائيّ وحرَّرَها مؤلِّفوها[3]؛ ومن ناحية أُخرى، فهي في مُعظَم الحالات [39]

---

(1) الفصل الأوّل (= شولر، 1985). وتوجد معلومات إضافيّة في شولر (1986(، ومراجعتي لعمل فيركمايستر (1983)، ولاسيّما ص. 127-128.

(2) صنف جوينبول في عدد من المنشورات هذه المدوَّنات على أنهّا «نوع من المُجلَّدات أو «ملفّات»؛ راجع جوينبول (1973، -102 103).

(3) في حين لم تتضمَّن، أو ربّما نادراً، مصادر مالك بن أنس (المتوفىَّ في عام 179/ 796)، والبخاريّ (المتوفّى في عام 256/ 870)، والطبريّ (المتوفَّى في عام 310/ 923) كتباً بالمعنى الدقيق للكلمة ((syngrammata؛ للحصول على تعريف، راجع ص 46)، وكان لابن عبد ربّه (المتوفَّى في سنة 328/ 940) وأبي الفرج الأصفهانيّ (المتوفَّى في سنة 356/ 967) عدد قليل في حوزتِهم. و بصرف النّظر عن تواريخها

ليسَت رواياتٍ شفاهيّةٍ بحتة بمعنى أنَّ الشَّيخَ وجمهورَه احتفظوا بالمادّة بموجِب التّعليمات في ذاكرتِهم على وجهِ الحصر.

يمكنُ أن تكونَ العواملُ الآتية سبباً في نشوء أعمال نقلٍ مُختلِفة ومُتشعِّبة للعمل:

1- ربَّما قدَّم الشَّيخُ مادَّته على نحوٍ مُختلِف في مُحاضَرات مُختلِفة ؛

2- قد يُنتجُ الطُّلَّاب مُدوَّناتٍ مكتوبة مُختلِفة ؛

3- نقلَ الطُّلَّابُ وتلامذتُهم بدورهم المواد على نَحوٍ مُختلِف. فضلاً عن التَّعديلات في الصّياغة الأصليّة للنَّصّ، وحالات الحذف، والإضافات، والمُراجَعات المُتحيِّزة، وحتَّى التَّلاعُب والتَّزييف الصَّريح يمكنُ أن يحدثَ في هذه العمليّة[1].

المُتأخِّرة، لعلّ الأنواع الأدبيّة المُختلِفة للأعمال التي نحن بصددِها قد أدَّت دوراً أيضاً.

ومن المصادر المكتوبة التي حدَّدها فيركمايستر لابن عبد ربّه «كتاب العِقد»، و ممَّا لا شكَّ فيه أنَّه كتاب / syngrammata:

"كتاب الأمثال" لأبو عُبيد و "كتاب الأشربة" لابن قتيبة (كتاب الأشربة)، وأجزاء متعلِّقة بعلم الحيوان في كتاب "عيون الأخبار" لابن قتيبة، وفصل الخوارج (انظر المعجم) من كتاب "الكامل" للمبرّد. أمّا المصادر الأخرى التي يُفترض أنّها مكتوبة والتي ذكرَها فيركمايستر فهي مصادر غير مؤكّدة فيما يتعلّق بطابعها المكتوب أو تنتمي إلى فئة المُذكَّرة hypomnēmata (لتعريف المُصطلَح، راجع مُباشَرة أدناه) بدلاً من كتاب syngrammata. راجع فيركمايستر (1983، ص 57 وما يليها. ولاسيّما الصّفحات 186 وما يليها).

وبالنّسبة إلى الجزء الأكبر، كانت المصادر المكتوبة التي ذكرها فلايشهامر لـ "كتاب الأغاني" من فئة المُذكَّرة؛ ومع ذلك، فإنَّ كتاب "تاريخ الطّبري" وكتاب "طبقات الشّعراء" لابن المُعتزّ وعدد قليل من المصادر الأخرى، هي بالتأكيد من فئة كتاب الدّرس. ولا يميّز كل من فيركمايستر وفلايشهامر بدقّة بين المُذكَّرة وكتاب الدّرس. راجع فلايشهامر (1979، ولاسيّما رقم 4، 68).

(1) راجع الفصل الأوّل، ص. 41، ولاسيّما رقم 171 (= شولر، 1985، ص. 226، ولاسيّما رقم 110). لقد عرضَ وعلّل تالمون في سلسلة من البحوث ذات الصّلة،

[40] ويعتقد العلماءُ العربُ بوجهة النّظر القائلة إنَّه ينبغي على الطّالب أن «يستمعَ» للمادّة التي يتمُّ تدريسُها: اعتبرَ المُسلِمونَ «الرّواية المسموعة» (في الغالب تُرجمت على نَحوٍ غير دقيق «النَّقل الشّفاهيّ») كأفضلِ طريقةٍ للنّقل.

سوف نوسّعُ دراستَنا في هذا الفصل ونطبقُ منهجَنا على العلوم التي لم تستخدِم الإسنادَ بأسلوبِ علم الحديث نفسه أو التي استغنَت عنه كلّياً. وسنركِّزُ في هذا السّياق على نقلِ الكتبِ التي تمَّ تحريرُها بشكل صحيح (بالمعنى الدّقيق للكلمة) وكذلك تفسيرات هذه الكتب، التي خضعَ نصُّها للمُراجَعة (وأقصدُ هاهنا، القراءة).

سنشيرُ في القسم الأوّل إلى عدّةَ خصائصَ مُشتركةٍ لكلٍّ من مؤسَّسةِ المدرسة القديمة المُتأخِّرة ونظام النّقل الإسلاميّ. وسيتعاملُ القسم الثاني مع نقلِ المعرفة في النّحو وعلم المعاجم العربي. وفي القسم الأخير، سنحاولُ قياس مدى تأثير أساليب وطرائق النّقل العربيّ الإسلاميّ على التَّعليم الطِّبّيّ والفلسفيّ اللّاحق في الإسلام.

(1) المدرسة القديمة المُتأخِّرة

كانَ على علماء اللّغة القدامى في كثيرٍ من الأحيان أن يتعامَلوا مع النّصوص، التي اكتشفوها، التي أصبحَت أعمالاً أدبيّة في مرحلةٍ لاحقة فقط[1]. ويتألَّف كلُّ نصٍّ من هذه النّصوص من مُدوَّناتٍ أُخِذَت خلالَ المُحاضَرة وحُرِّرَت لاحِقاً. فقد أنتجَت دراسة هانس فون أرنيم

حدوث التّلاعب بالحقائق التّاريخية والتّعديلات المقصودة في الأخبار اللاحقة عن النّحاة العرب الأوائل، لأنَّ سببَ الكثير منها هو النّزاع اللّاحق بينَ "مدارس" البصرة والكوفة. راجع تالمون (1984، 1985، 1986).

(1) ينظر بريختر، (1909، ص. 523) [= (1990، ص. 38)]؛ فون أرنيم (1898، ص. 172).

للمُساجَلات (مُحاضَرات عن الأخلاق العمليّة) والخطب السّفسطائيّة لديو كريسوستوم من بورسا (المتوفَّى بعد سنة 110) رؤىً قيِّمةً عن هذه المسألة[1]. فقد شرحَ ظهورَ الثّنائيّات في أعمال ديو- وهي مقاطعُ مُتماثِلةٌ من حَيثُ الجوهر، لكنَّها تختلفُ في كثيرٍ من الأحيان في الصِّياغة، والَّتي تعقبُ بعضها البعض في النّصّ - مع تكرارٍ في العرض من الخطيب ذاتِه واستخدامِ محرِّرٍ لاحقٍ لمُدوَّنات الطُّلَّاب المُختلِفة. ويتمُّ تلقّي الخطبِ المَعنيَّة من الذَّاكرة، غيرَ أنَّها لم تكن ارتجاليّة بالفعل، طالما أنَّها تتطلَّب بعض التّحضير للموضوع المطروح[2].

[41] وتمنحُنا اللّغة اليونانيّة تمييزاً دقيقاً للمُصطلَحات بين المُدوَّنات الخاصّة المكتوبة التي يُقصَد منها أن تكونَ مُساعِدة للذَّاكرة لمُحاضَرة (أو مُحادَثة)، وبينَ الأعمال الأدبيّة المُؤلَّفة والمُحرَّرة وفقاً لقانون القواعد الأسلوبيَّة: ويسمَّى النّوع الأوّل مُذكَّرة hypomnēma؛ والنّوع الثّاني كتاب درسيّ syngramma.[3] وفي المُناقَشة الآتية، سنطبِّقُ هذَين المُصطلَحين على الأعمال العربيّة أيضاً.

والنَّوع الآخر من العرض الشّفاهيّ المُدوَّن كتابةً، الذي لن نكونَ قادرينَ على دراستِه هنا، هو "أدب الوعظ المسيحيّ".[4]

والأكثر إثارة للاهتمام بالنّسبة لنا هو نوع ثالث، أي المُحاضَرات الأكاديميّة التي كتبَها الطُّلَّاب، التي نجدُها في وقتٍ مُبكِّرٍ جدَّاً. كانَت

(1) فون أرنيم (1898، ص. 170 وما يليها، ولاسيّما ص 181 وما يليها. والصّفحة 282 وما يليها).

(2) فون أرنيم (1898، ص. 182 183-).

(3) فون أرنيم (1898، ص. 175).

(4) بريختر (1909، ص. 524) [= (1990، ص. 38)]؛ ويندلاند (1901، ص 780 وما يليها).

أعمالُ أرسطو، وكارنياديس، أبكتيتوس، وموسونيوس من الأمثلة على هذه المُدوَّنات المكتوبة.

وننتقلُ الآن إلى النّصوص التّفسيريّة التّعليميّة للفلاسفة الإسكندرانيّين المُتأخِّرين الذين هم الأقرب إلى ظهور الإسلام زمنياً؛ وعلاوةً على ذلك، فإنَّ المُمارَسات التّعليميّة الإسكندريَّة المُتأخِّرة قد مارست بعض (على نَحوٍ غير مُباشَر بدلاً من مُباشَر) التّأثير على طرائق النّقل في الطِّبّ والفلسفة في ظلّ الإسلام.

كانَت النّصوص التّفسيريّة التّعليميّة للإسكندرانيّين، وفقاً لكارل برختر [1]، ومـ. ريتشارد،[2] ولـ. جـ. وسترينك[3] وغيرهم، في مُعظَمها مُلاحَظات مُحاضَرة كُتِبَت لاحِقاً، حَيثُ لم يكن في نيّة المُؤلّفين نشرَها في الأصل[4]. وغالباً ما يمكنُ الاستدلال على هذا من العناوين التي تحتوي على عبارة phōnēs tou deinos apo (من فم فلان). وهذا هو الحال في مُدوَّنة لأسكليبيوس أنتجها [42] من مُحاضَرات أمونيوس حول الميتافيزيقيا؛ وهنا يظهر اسمُ الطّالب جنباً إلى جنبٍ مع اسم الأستاذ: Asklēpiou apo phōnēs Ammōniou Scholia (شروحات أسكليبيوس من فم أمونيوس). وبالمثل، في السّياق الإسلاميّ، نعرفُ، على سبيل المثال، تفسير ورقاء عن بن أبي نجيح عن مُجاهد[5]، أي يظهر هنا أيضاً

(1) بريختر (1909، ص 523 وما يليها) [= (1990، ص 38 وما يليها)].

(2) ريتشارد (1950، ص. 193 وما يليها).

(3) ينظر ويسترنك (1971)، مع مصادر إضافيّة في ص 7، رقم 4.

(4) بريختر (1909، ص 524) [= (1990، ص 38)]؛ ريتشارد (1950، ص 192-193، 201) مع أمثلة إضافيّة في الصفحة 198 وما يليها.

(5) راجع سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص 29)؛ الفصل الأوّل، ص 28، مع مصادر إضافيّة في رقم 64 (= شولر، 1985، ص 202 مع رقم 6).
يمكن العثور على أمثلة أخرى عند ابن النّديم (1871-1872، المُجلَّد 1، ص 33-34).]= (1970، ص 75-76)[: تفسير نهشل عن الضّحَّاك بن مزاحم،)

اسم الطالب جنباً إلى جنبٍ مع اسم المُعلِّم.

نجدُ كتباً يتمُّ تداوُلُها بأسماءِ طلاّبٍ لا تتعدَّى كونها عمليّاتِ نقلٍ مُنقَّحة ومُكمِّلة لأعمال المُعلِّم في كلا النّظامَين، فمثلاً، تفسير وجامع عبد الرزاق بن همام (المتوفَّى في سنة 211/ 827)، حَيثُ يستنسخُ في مُعظَمه موادّاً من خلال مُعمّر بن راشد (المتوفَّى في سنة 154/ 770)[1]. ونجدُ في مُؤسَّسات علميّة قديمة مُتأخِّرة أنّ الطالبَ، دون أن يصبحَ مُذنِباً لأيّ فعلٍ خاطئ في نظرِ مُعلِّمه، نشر مُدوَّناته باسمه وحده. وحينما درس بروكلوس، الذي لَمَّا يتمَّ العشرين سنة من عمره آنذاك، الفيدو (عن النّفس) لأفلاطون مع بلوترخ، ثم تقدَّمَ في سنه، شجعه بلوترخ على كتابة التّفسير مع إضافة ملحوظةٍ، حاثّا طموحاته، بأنه سيكون هناك تفسير بروكلوس للفيدو في التّداول[2].

تتوافق الرّوايات المُتماثِلة المُكرَّرة في المُصنَّفات العربيّة الإسلاميّة، أي، روايات مُتماثِلة أو مُتطابِقة في المضمون ترجعُ إلى نفس الرّاوية، لكن مع رواة وسطاء مُختلِفين وصياغة مُتبايِنة في كثيرٍ من الأحيان، مع النّظائر التي نجدُها في المُحاضَرات الإسكندرانيّة[3].

والخلاصة، تتطابقُ بُنية السّماع الإسلاميّ في العديد من التّفاصيل

راجع سزكين، -1967، المُجلَّد. 1، ص 29 وما يليها)؛ تفسير عكرمة عن ابن عباس (راجع سزكين، -1967، المُجلَّد 1، ص 26)؛ كتاب سعيد بن بشير عن قتادة (راجع سزكين، -1967، المُجلَّد 1، ص -31 32)؛ تفسير محمد بن ثور عن معمّر عن قتادة (راجع سزكين، -1967، المُجلَّد 1، ص 290-291).

(1) راجع سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص 99، 290)؛ انظر أيضاً شولر (1986، ص 126). وانظر لمزيد من الأمثلة الفصل الأوّل، ص 36-37، ولاسيّما ص 37، رقم 145 (= شولر، 1985، ص 216 وما يليها، ولاسيّما ص 219، رقم. 83).

(2) بريختر (1909، ص 524) [= (1990، ص 38)].

(3) بريختر (1909، ص 525) [= (1990، ص 40)].

مع تفاصيل دورات المُحاضَرات الإسكندرانيّة الأخيرة. فالدّفاتر والكتب التي استخدمَها المُسلِمون من أجل تدوين الموادّ (المسموعة) من مُعلِّميهم (راجع تكرار التّعبير "كتب عن") تُشابِه مُلاحَظات المُحاضَرة apo phōnēs التي أنتجَها الطُّلّاب في الإسكندريّة. ويمكن العثور على النّظير الأقرب للمُمارَسات التّعليميّة التّفسيريّة للإسكندرانيّين في الإسلام يوجدُ في تفسير القرآن، وتستندُ المُحاضَرات في كلتا الحالتَين إلى نصٍّ ثابِت، يعلِّق عليه المُعلِّم. والطُّلّاب يستمعونَ ويُسجِّلونَ المُلاحَظات[1].

وُصِفَت طرائق التّعليم عندَ الإسكندرانيّين في هذا السّياق على النّحو الآتي:

كانَ لدى المُحاضِر نسخةٌ من العمل الذي كانَ يعلق عليه في يده، ويشير إليه في كل خطوةٍ من مناقشته التّفسيرية[2]. وقد دُون التّفسير ذاته كتابةً في دفتر المُعلِّم. وعندَ [43] تكرار المُحاضَرة، اعتاد المُعلِّمون على نَحوٍ عام اللّجوء إلى الدّفتر ذاته، «في حين تُدوِّنُ تعديلات النّص عرضيّاً في النّصّ أو على ورقة مُنفصِلة أو يمكنُ التّعبير عنها شفاهيّاً فحسب»[3].

ويبدو المجلسُ الإسلاميّ المُبكِّر المُكرَّس للتّفسير القرآني مُشابِه جدّاً على الأرجح.

أخيراً، يوجدُ عددٌ مُحدَّد من أوجه التّشابُه في التّقنيات التّفسيريّة، وهي أقلُّ في تلك المُطبَّقة في فترة ذروة المدرسة الإسكندرانيّة[4] ممّا كانَت

(1) قارن أولمان وآخرون (–1970، المُجلَّد 1، ص 36، 1. 32 والصّفحات التي تليها)؛ نبيهة عبود (1957–1972، المُجلَّد 2، ص 61 62–).

(2) بريختر (1909، ص. 528 529–) [= (1990، ص 44)].

(3) بريختر (1909، ص. 525) [= (1990، ص 39)].

(4) يصف ويسترينك (1971، ص 8) جلسة أنموذجيّة تحت إشراف أولمبردس (المتوفَّى بعد عام 565) مع وطلابه كما الآتي:

عليه في مرحلتِها اللّاحقة (بدْءاً من ستيفانوس، الذي ذاعَ صيتُه في النّصف الأوّل من القرن السّابع). وتتشابه تعليقات ستيفانوس الموجودة على أعمال أرسطو[1] [44] مع التّفسيرات التي أدخلَها المُفسِّرونَ القرآنيّونَ الكبار مثل

قُسم النّصّ قيد المناقشة ... إلى أقسام (perikopai) من صفحتين إلى أربع صفحات؛ وفي محاضرة، ابتدأ كلّ قسم بمقدّمة شاملة (theōria)، ثم قرأ وعلق عليه (كانت تدعى هذه الخطوة أحياناً بالكلام (lexis)؛ إلا أنَّ هذا المُصطلَح يمكن أن يشير أيضاً إلى القسم قيد المناقَشة بشكل عام) ... بلا استثناء تقريباً، المُقدّمة (theōria) هي الجزء الرّئيس من المُحاضَرة. أمكن [في بعض الأحيان] إسقاط مناقشة النّص.

يجب أن تحمل طرائق التّدريس للمدارس الخطابيّة والقانونيّة في العصور القديمة المُتأخِّرة — ولاسيّما كلية الحقوق في بيروت (حوالي عام 200 – 551م) — في القرن الخامس والنصف الأوّل من القرن السّادس الميلاديّ تشابهاً مع ما يقرب من أساليب التّدريس الفلسفية المُعاصَرة في الإسكندريّة. في كلتا المؤسَّستين، تمَّ التعليق على الأعمال «كلاسيكيّة»؛ وتتوافقُ (theōria) في الإسكندريّة مع (protheōria) في بيروت، وكانت (lexis) في الإسكندرية قابلة للمُقارَنة مع (paragraphē) في بيروت. راجع بول كولينت (1925، ص 245 وما يليها) حول الإرشادات القانونيَّة في بيروت:

كان شكل تعليقات المُعلِّمين في بيروت في ذلك الوقت مُشابهاً للمُمارَسة التي اتّبعَها جميع المُعلِّمين اليونانيّين في المدارس الخطابيّة... تتضمّن الطّريقة القانونيّة المُتبعة في الشّرق ... الإجراءات التّقليديّة للمدارس اليونانيّة: التّعليق المرتكز على مقاطع أو كلمات اعتُبرت أساسيّة في النّص. وكانت دورة المُحاضَرة مُتضمِّنة ... في التّعليق على (أو في التّوضيح) في عباراتٍ موجَزة الفقرات أو أبرز الكلمات في العمل الكلاسيكيّ قيد المُناقَشة ... شكّلت هذه المُلاحَظات الموجزة (paragraphai) ... أعلن الأساتذة باختصار مُحتويات العنوان أو الفصل المراد التّعليق عليه. وقد سُميت هذه الإعلانات (Protheōria).

ومن المثير للاهتمام، أن طرائق وأساليب التّعليم المستخدمة قبل المدّة الزَّمنية قيد المُناقشة مُختلِفة تماماً: ففي القرن الرّابع، لم يعلِّق الأساتذة على النّصوص في بيروت. بالأحرى، كانوا يعطون دروساً في "الفتاوى الشرعيّة" والإرشادات "العقائديّة" (كولينت، 1925، ص 220).

(1) يلحظ زيمرمان (1981، ص. 103) الآتي: «تشير أدلّتنا إلى أنَّه بعد ستيفانوس، أتّخذت التّعليقات شكل ملحوظات هامشيّة». راجع أيضا هاين (1985، ص 24). يمكننا التكهُّن بأنَّ التّعليم في مدارس الخطابة والقانون في القرن السّابع (تمّ إغلاق مدرسة بيروت للقانون في هذه المرحلة) اتّخذ مُنعطَفا هابطاً مُشابها لذلك في الإسكندريّة: أصبحت التّعليقات والشّروح عبارة عن تعليقات هامشيّة.

مُجاهد بعد المقاطع التي علَّقوا عليها[1] والتي غالباً ما تكونُ قصيرة ولغويّة بحتة في كثيرٍ من الأحيان.

لكن يجبُ عدم المُبالَغة بأوجه التّشابه. فنظام التّعليم الإسكندرانيّ المُتأخِّر لا يركزُ بشكلٍ كبيرٍ على النّقل «المسموع» كما في الإسلام. فضلاً إلى ذلك، لا نعرفُ إنّ كانَ التّمييز اللاّحق بين السّماع (أي عندَما يقرأ المُعلِّم العمل بصوت عالٍ) والقراءة (أي عندَما يقرأ الطالب العمل بصوت عالٍ) كانَ معروفاً في السّابق عندَ الإسكندرانيّين.

في النّهاية، تظهر رواية الإسكندرانيّين سمات بدائيّة جداً لنظام الإسناد الإسلاميّ (apo phōnēs tou deinos ، من فم فلان).

ما نريدُ التّأكيد عليه هنا هو أوجه التّشابه البنيويّة بين النّظامين، وليس التّبعيّات المُباشَرة[2]، على الرَّغم من أنَّ صلة غير مُباشَرة مع رواية المدرسة السّوريّة والفارسيّة الهلنستيّة التي تعملُ كوسيطٍ وهذا تبدو مقبولةً أيضاً. وتبنَّت هاتَين الرِّوايتَين مُمارَساتٌ إسكندرانيّة في وقتٍ مُبكِّر ولاسيّما في الفلسفة[3]. ومع ذلك، ما زلنا نفتقرُ إلى معلومات حولَ طرائِق التّعليم

(1) ينظر رقممه وبدايات النحو العربي راجع ستاوث (1969، ص 140). إنّ الحديث التفسيريّ الشّخصيّ في تفسير مُجاهِد اتّخذ في الأغلب الشّكل الآتي: إسناد — في قوله / في قول الله، (يُتبع بالاقتباس القرآني ذات الصّلة) — يقول / يعني (يُتبع بالتّعليق).

(2) يزعم مايرهوف (. 1930، ص 399) وجود تبعيّة مُباشَرَة، حيث كتب:
النّظام المدرسيّ في هذا [أي: الإسكندريّ] الشّكل بقي حيّا في كل من الشّرق والغرب طوال العصور الوسطى، والواقع أنّه موجود في المشرق الإسلاميّ حتى يومنا هذا. وما علينا سوى أن ندخل أحد المساجد الكبيرة التي تقوم بوظيفة المدارس الفقهيّة لنرى المُمارَسات التّعليميّة الإسكندرانيّة مباشرةً: يقرأ الطالب بصوت عالٍ جزءا من عمل كلاسيكيّ للمُعلِّم، الذي يضيف بدوره أسئلته وتعليقاته.
ومع ذلك، انظر تعليقاتنا حول الاختلافات بين النّظامين التّعليميّين المذكورين أعلاه.

(3) راجع باومستارك (1922، ص 101 وما يليها حول النّساطرة ولاسيّما الصّفحات

الفعليّة التي كانَت تمارسُ في [45] هذه المدارس وفي مؤسَّساتٍ رهبانيّة في زمن الفتوحات الإسلاميّة.[1]

وبالتّأكيد، نما نظام التّعليم الإسلاميّ (الدّينيّ) بصورةٍ تلقائيّة، من دون تدخُّل خارجيّ، بدافعِ الحاجة إلى تعليم الدّين الجديد. وتعكسُ الفصول التي تتحدَّثُ عن العلمِ في مجموعات الحديث أقدم أشكال التّعاليم الدّينيّة في الإسلام. فيُظهِرُ لنا كتابُ العلم في صحيح البخاريّ، على سبيل المثال، النّبيّ جالِساً في المسجد ومُحاطاً بحلقة. كانَ يعلّمُ جمهورَه بتكرار كلماتِه ثلاثة مرَّاتٍ حتّى تُدرك معانيها.[2]

استطاعت التّأثيرات الخارجيّة، خلال الوقت التي تطوَّرَت خلالَه طريقة التّعليم البسيط هذه (لكن لم ينقل بعد) إلى نظام الحديث الإسلاميّ، أن تتركَ بصماتِها بسهولة. وهذه يمكنُ أن تكونَ عربيّة، على سبيل المثال،

166 وما يليها حول اليعاقبة؛ وقد تعلَّم عدد من علماء اليعاقبة، من بينهم سرجيوس الرّاسعيني، في الإسكندريّة)؛ أوليري (1979، ص. 52، 61، والصّفحة 66 وما يليها حول النّساطرة، والصّفحتان 83 – 84 ولاسيّما الصّفحة 91 وما يليها، والصّفحة رقم. 95 حول اليعاقبة). راجع أيضاً غوتاس (1983، ولاسيّما ص. 255)؛ وفوباس (1965، ص. 179 وما يليها). انظر أيضاً رقم 223.

(1) نعرف على الأقلّ أنّه في مدرسة نصيبين، يوجد جانبَين لهما أهمّيّة شائعة الحدوث للنّظام الإسلاميّ لاحقاً: أصبحت مُلاحَظات المُحاضَرة أعمالا أدبيّة في مرحلة لاحقة (مثل رسائل توما الرّهاوي، راجع باومستارك، 1922، ص 121) وكذلك قراءة نصّ من طالب أمام المُعلّم (تذكر قوانين المدرسة من 496 «القراءة أمام الطّبيب،» راجع باومستارك، 1922، ص. 114؛ راجع روسكا 1897، ص. 10، حول النّصوص السريانيّة العربيّة المعنيّة). وعلى الرغم من استمراريّة وجودها بعد الفتح الإسلاميّ، لم تمارس نصيبين على الأرجح أي تأثير مُباشَر على مُمارسَات التّعليم في بغداد — كانت مُتأثّرة بجنديسابور. راجع أوليري (1979، ص 67).

(2) ابن حجر العسقلانّي (1398/ 1978، المُجلَّد 1، ص 240، الرقم 63؛ ص 248–249، رقم 66؛ ص 290–291، رقم 94–95). راجع الموسوعة الإسلاميّة «طبعة أولى»، المُجلَّد. 3، ص. 409 وما يليها.، بحث مسجد (جـ. بيدرسون)

النّموذج الذي قدَّمَه نقلُ الشّعر[1]، وكذلك خارجيّة، أي الرّواية اليهوديّة[2] ونظام المدارس القديمة المُتأخِّرة (وليس الإسكندريّة ذاتها إلى حدٍّ كبيرٍ كمُمارَسات تعليميّة هلنستيّة في سوريّة وبلاد فارس). ربَّما كانَ الوسطاءُ موالٍ مُطَّلعين على طرائقِ التّعليم الهلنستيّ. وفي الفترة المُستعرِضة (ولاسيّما نهاية القرن الأوّل والنّصف الأوّل من القرن الثّاني الهجريّ)، لقد بدؤوا بالانخراط في مُختلَفِ العلومِ الإسلاميّة بأعدادٍ مُتزايِدة.

[46] وأيّا كانَ الأمر، فهناك شيءٌ واحدٌ مؤكّد: يوجدُ علاقة بين التّعليم الطّبّي الإسكندريّ من جهة وبين تعليم الأطباء العرب المسيحيّين (والمُسلِمين لاحقاً) في بغداد من جهة أخرى. وقد أشارَ العلماء العرب أنفسهم إلى هذه النّقطة: يصفُ حنين بن إسحاق (المتوفَّى في سنة 260/ 873)، طبيب وأحد كبار المُترجِمين، التّعليم الطّبّي في الإسكندريّة على النّحو الآتي:

> "كانوا يجتمعونَ في كلِّ يومٍ على قراءةِ إمامٍ منها وتفهُّمه]أي، كتب جالينوس[، كما يجتمعُ أصحابُنا اليوم من النّصارى في مواضعِ التّعليم التي تُعرَف بالاسكول في كلّ يومٍ على كتابِ إمام، إمّا من كتب المُتقدّمين أو من سائرِ الكتب"[3].

يجبُ أن نتصوَّر، في هذه الحالة أيضاً، بدلاً من وجود صلة مُباشَرة،

(1) انظر الفصل الأول، ص. 42 (= شولر، 1985، ص. 228.).

(2) انظر أيضا الفصل الأول، ص. 42 (= شولر، 1985، ص. 228). ينبغي أن يُبحث التأثير اليهودي على نظام الحديث الإسلاميّ بمزيد من التفصيل.

(3) ينظر بيرجستراسرّ (1925، ص. 15/ باللّغة الألمانيّة، 18/ باللغة العربية). يذكر ابن أبي أصيبعة عن الأسكندرانيين:
«كانوا يجتمعون في كل يوم على قراءة إمام منها وتفهّمه» [أي، الكتب الستة عشر، مُلخّصات مشروحة لبعض أعمال جالينوس]. وكتب ابن هندو في كتابه "مفتاح الطّبّ": "اعتاد الإسكندرانيّون قراءَتها]أي، الكتب السّتة عشر [في مجالس تعليمهم، التي تُعرَف بالأسكول" (ديتريش، 1966، ص. 200، رقم 92).

العلاقة بين الإسكندريّة وبغداد باعتبارِها علاقةً غيرَ مُباشَرة. كانَ التّعليم الطِّبّي في جنديسابور في بلادِ فارس، التي بدورها تشكَّلَت بعدَ الإسكندريّة (وأنطاكية) على الأرجح، ولكنَّها أصبحَت أكثر تخصُّصاً وكفاية،[1] أقرب إلى بغداد من التّعليم في الإسكندريّة. وتمَّ توضيحُ الرّواية الرَّئيسة من جنديسابور إلى بغدادَ من خلال مهنة حنين الأكاديميّة: وُلد في الحيرة قربَ الحدود الفارسيّة وتتلمذَ على يد يوحنّا بن ماسويه (المتوفَّى في سنة 243/ 857)، الذي كانَ نفسُه سليلَ عائلةٍ من الأطباء المُنحدِرين من جنديسابور[2]. ومن اللّافت للنّظر، إنَّ النّاس في بغدادَ في القرن الثالث/ التّاسع لا يزالونَ على دراية تامَّةٍ بالجذور الإسكندرانيَّة [47] لطرائقِ التّعليم الطِّبّيّة.

لقد وصفَ الفيلسوف الفارابي (توفي 339/ 950)، على المنوال نفسِه، ونقلَ التّعليم الفلسفيّ لاحقاً من الإسكندريّة إلى بغداد. ويتتبعَ طريقَه، على نَحوٍ ملحوظ، عبر سورية (أنطاكية) وبلادِ ما بينَ النّهرَين (حرّان).[3]

(1) راجع الموسوعة الإسلامية «طبعة ثانية»، المُجلَّد. 2، ص. 1119–1120، بحث جنديسابور بقلم (أ. سايلي)؛ يشير أوليري (1979، ص. 68–69) إلى:
في مدينة جنديشابور. . . تمَّ تقديم المنهج الإسكندرانيّ، وقرأت وألقيت المُحاضَرات في كتب جالينوس ذاتِها في الإسكندريّة. . . ومن الواضح أنَّ الدَّورات المُتّبعة في الإسكندريّة كانت ذات شهرة كبيرة وكانت تعتبر أنموذجاً للتّعليم العلمانيّ.
ويلحظ أولمان (1970، ص 22): «أصبح أنموذج مدرسة جنديسابور بصلتها بين التّعليم النّظري والسريريّ أنموذجا لتأسيس المُستشفيات الإسلاميّة «.

(2) يذكر ابن أبي أصيبعة (1965، ص. 257) عن يوسف بن إبراهيم الدّاية (المتوفَّ حوالي سنة 265/ 878): «كنت أعهد حنين بن إسحق، الترجمان، يقرأ على يوحنّا بن ماسويه كتاب]جالينوس[فرق الطّب".

(3) راجع حول هذه المسألة مايرهوف (1930)، والشكوك التي أعرب عنها زيمرمان (1981، ص. 103 وما يليها) وغوتاس)1983 ، ص 255).
زعم بيترز (1968، ص. 71–78، ولاسيّما الصّفحات 72، 74) أنَّ التّعليم الفلسفي في بغداد قبل سنة 900 (وصل إلى مدينة بقايا طريقة التعليم الحراني، هم أنفسهم خلفاء طريقة التّعليم الإسكندريّ) والذي بخلاف التّعليم الطبيّ، كان استثنائيّاً بطبيعته. ونتيجة لذلك، فإنّ طريقة التّعليم الشّخصيّ في الفلسفة قد بدأت

(2) **نقل المعرفة، القراءة**

يبدو أنَّ العلماءَ العربَ قد كتبوا ونشروا الكتبَ (بالمعنى الدّقيق للكلمة، كتاب الدّرس syngrammata) في وقتٍ مُبكِّر نسبياً (قبل [48] سنة 184/ 800)، في مجال النّحو (بالمعنى الدّقيق للكلمة، "علم اللّغة": النّحو)[1]. ويُذكَرُ أنّ عيسى بن عمر الثّقفيّ (المتوفَّى سنة 149/ 766)، وهو مُعلِّم

فقط بسلسلة يوحنا بن حيلان — الفارابيّ والقويريّ / أبو يحيى المروزيّ – أبو بشر متى. صحيح أنّنا لا نعرفُ شيئا في هذا الصّدد عن حنين بن إسحق، الذي ذُكر عنه فقط أنّه حضر المجالس الطّبّيّة ليوحنّا بن ماسويه (التي قد لاحظَها بيترز بشكل صحيح، 1968، ص 74؛ قارن ملحوظتنا 224). ذكر ابن داية، من ناحية أخرى، صراحةً أنّه نفسه قد قرأ المنطق على يوحنّا بن ماسويه "وأظهرَت له التّلمذة في قراءة كتب المنطق عليه"، ابن أبي أصيبعة، 1965، ص. 247).

وأخيراً، لا نسمع شيئا عن المُعلِّمين الذين قرأ الكندي لهم (كما أشار بيترز 1968، ص. 74)؛ ربّما كان ذاتي التعلّم (عصاميّ يعلّم نفسه بنفسه). لكن الكنديّ نفسه علّم الفلسفة: السّرخسي قرأ له وأخذ عنه» (ابن لنديم، 1971–1972، المُجلَّد. 1، ص. 261) [= (1970، ص 626)].

(1) كما أوضح فرستيغ (1989، ص. 291 وما يليها) مؤخّراً، علينا أن نميّز بصورة دقيقة بين مجالات النّحو (بالمعنى الدقيق للكلمة، «اللّغويات») وعلم فقه اللّغة (بما في ذلك صناعة المعجم). ويشمل هذا التّمييز، الذي قام به العلماء العرب الأوائل وظهر في وجود واستخدام المُصطلَحات نحو ولغة، غالباً ممثلي المجالات ذات الصّلة. ونجد في كثير من الأحيان في الكتابات الببليوغرافيّة أوصافاً مثل:

«وكان أبرعهم] أي، أصحاب الخليل الأربعة السّابق ذكرهم[في النّحو سيبويه]توفي حوالي سنة 180/ 796[وغلب على النّضر بن شميل]توفي سنة 203/ 819[اللغة؛ وعلى مؤرّج]توفي بعد سنة 204/ 819[الشعر واللّغة" (الصّيرفيّ، 1936، ص. 49). ووفقاً لمحمّد بن سلام الجمحيّ (المتوفي سنة 231/ 845 أو 232/ 846)، "كان ابن أبي إسحق]المتوفي سنة 117/ 735 أو 127/ 745[شديد التجريد للقياس][، وكان أبو عمرو بن العلاء]توفي حوالي سنة 154/ 770–771 أو 157/ 774[أوسع علماً بكلام العرب ولغاتها، وغريبها". (زتّرستين 1920، ص. 8؛ راجع أيضاً فرستيغ، 1989، ص. 291 والصّفحات 53).

وكان العديد من العلماء، من ناحية أخرى، ناشطين في كلا المجالين، على سبيل المثال، الخليل بن أحمد (توفى بين 160/ 776 و 175/ 791) (انظر الفصل 6)، والكسائيّ (توفى سنة 189/ 805)، والمبرّد (توفى سنة 285/ 898 أو 286/ 889)، وثعلب (توفي سنة 291/ 904). ويمكن غالباً إسناد الأعمال إلى إحدى الفئتين. وكانت

الخليل بن أحمد (المتوفَّى بين سنة 160/ 776 و 175/ 791)، قد كتب كتابَين، وهما كتاب الجامع وكتاب المكمّل[1].

سننتقلُ إلى مسألة ما إذا كتبَ الخليل بن أحمد كتاباً عن النّحو فيما بعد (راجع الصّفحات51-52).

يُعد كتاب سيبويه (المتوفَّى في حوالي سنة 180/ 796)[2] بلا ريبٍ، وهو أبكرُ وصفٍ شاملٍ موجودٍ للسانيّات العربيّة، كتاباً بالمعنى الدّقيق للكلمة. حَيثُ يُظهر الكتاب بالفعل خصائصَ الكتاب ذي الشَّكل الثّابت. فهو «وصف مُنظَّم»[3] مع ترتيب ملحوظ وواضح للمحتويات، وإن كانَ لا يزالُ غير مُتقَن. وقُسِّمَ إلى فصول، يُخاطِبُ القارئ مُباشَرة «ألا ترى، اعلم أن»، [49] ويحتوي على إشاراتٍ مرجعيّة، إلخ، إلا أنَّه لا زالَ يفتقرُ إلى المُقدّمة والعنوان (الذي يختارُه المُؤلّف)[4] .

الأعمال المُتعلّقة بالنحو، بالمعنى الدّقيق للكلمة (النّحو، الصّرف، الصّوتيات، قواعد اللّغة، المنهج النّحوي، إلخ)، ضمن الأقليّة على نحوٍ واضح. وحسبما أرى، يوجد بعض التّداخل في كتابات الأمالي والمجالس. حيث يمكن أن تنتمي المواضيع التي تمّت مُعالجَتها في المجالس إلى مجالات علم فقه اللّغة وصناعة المعاجم من جهة وإلى النّحو من جهة أخرى.

وسنرى، أدناه، أنّ التمييز بين النّحو وعلم فقه اللّغة المذكور أعلاه يتوافق أيضاً مع مُمارسات تدريس مُختِلفة.

(1) ابن النّديم (1871-1872، المُجلَّد 1، ص 41.) [= (1970، ص 92.)]. والصّيرفيّ (1936، ص. 31-32)؛ والزّبيديّ (1973، ص 23)؛ والمرزبانيّ (1964، ص 58)؛ وأبو الطّيب اللّغويّ، 1955، ص 23)؛ راجع سزكين (-1967، المُجلَّد 9، ص 37 وما يليها) مع مراجع إضافيّة.
وفقاً لأبي الطّيب اللّغوي (1955، ص. 23)، الذي يخبرُنا عن أبي بكر الصوليّ (المتوفّى سنة 335/ 946)، أن المبرد زعم بأنّه قرأ صحفاً من أحد كتابي عيسى بن عمر (المُتوفّى سنة 149/ 766). ويصرّح الصّيرفيّ (1936، ص. 31-31)، على الرّغم من ذلك، أنَّه لا هو ولا أيّ شخص آخر قد رأى الكتب المعنيّة مُطلَقاً.

(2) سيبويه (1966-1977).

(3) ينظر روشيل (1959، ص 8)؛ راجع سزكين (-1967، المُجلَّد 9، ص 53).

(4) راجع في أعلاه.

يتحدَّث سيبويه في مُعظَمه باسمِه، على سبيل المثال، في جميع الأقسام السّبعة الأولى، التي سُميت لاحقاً الرّسالة. ولكن في الأجزاء اللّاحقة للعمل، غالباً ما يقتبسُ من الثّقات. وفي هذه المقاطع، فإنَّ أسلوبَ الاقتباس يختلفُ على نَحوٍ ملحوظٍ عن أسلوبِ خبراءِ الحديث وهو أقرب إلى الأساليب الحديثة. أمّا الثّقات التي كثيراً ما جرى اقتباسُها هي: الخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب (المتوفَّى في سنة 182/ 798) الذي قلما اقتُبس عنه، وكانَ كلاهما مُعلِّماً له. ويندر نسبياً، أن يقتبس -من خلال هذَين العالِمَين- من مُعلِّميهم[1]. ونادراً ما تتطابقُ الصّيغ التّمهيديّة للاقتباسات مع صيغ النّقل عندَ علماء الحديث. وكانَت العبارة التّمهيديّة الأكثر شيوعاً لاقتباسات الخليل «سألتُه فقال»، أو تعبيرات مُماثِلة. فهي تشيرُ بالتّأكيد إلى أسئلةٍ وأجوبةٍ شفاهيّة[2]. أمّا التّعبيرات التّمهيديّة المتبقيّة الأكثر تكراراً هي تعبيراتٌ غير مُحدَّدة من النّاحية الاصطلاحيّة «زعمَ» و «قالَ». ونجدُ أمثلةً قليلةً جدّاً عن «حدَّثني» أو «حدَّثنا»، وهي صيغةٌ ترتبطُ عادةً مع السّماع في مجال الحديث، أي، إنّها مُحاضَرة يُجريها المُعلِّم استناداً على مُدوَّناتٍ مكتوبة، يسمعها الطالب، ويكتبها الطّالب مرَّةً أخرى. وتحتوي الاقتباسات المعنيّة على حججٍ مأخوذةٍ من المُناقَشات والتّعاليم والنّظريات ووجهات نظر المُعلِّمين ، وليس من (أحاديث) أو (أخبار). ويُترك المرء مع الانطباع أنَّ أقوالَ سيبويه في مُعظَم الحالات قد وُثِّقت "مُناقَشاتِ المدرسة البصريّة"[3] .

وما إن أصبحَ كتابُ سيبويه مُتوافِراً، وهو عملٌ جوهريّ بما فيه الكفاية ليُطلَقَ عليه "قرآن النّحو"[4]، كُرِّسَ جزءٌ كبيرٌ من النّشاطات العلميّة

---

(1) حول هذا الموضوع، راجع روشيل (1959، ص 9-14)؛ راجع أيضا تروبو (1961). والاقتباسات في "الكتاب" من الجانب الآخر، راجع فرستيغ (1983).

(2) كما يعترف بذلك سزكين (-1967، المُجلَّد 9، ص. 36).

(3) انظر روشيل (1959، ص 11).

(4) أبو الطّيب اللّغوي (1955، ص 65)؛ المرزبانّي (1964، ص 58).

اللاحقة في هذا المجال للتّعليق عليه، أو توسيعه، أو استكماله[1].

[50] إنَّ الطّريقةَ التي نُقِلَ بموجبِها الكتابُ- أو الأفضل: دُرِّسَ- هي القراءة، أي، أن يقرأ طالبُ العمل بصوتٍ عالٍ أمامَ شيخٌ (قرأ على) مع شرحِ هذا الأخير له[2]. غير أنَّه لم يُفسَّر من المُؤلّف ذاته، لأنّه على ما يبدو لم يكن سيبويه قادراً على تعليم الكتاب للطّلاّب في حياته، ولكن عن طريق صديقه وتلميذه الأخفش الأوسط (المتوفَّى سنة 215/ 830) [3]. وبالمُناسَبة، نجَت تعليقاتُ الأخفش جزئيّاً في شكل تعليقات هامشيّة للنّصّ[4]. وكانَ علماءُ مثل أبي عثمان المازنيّ (المتوفَّى في سنة 248/ 862)[5] وأبي عمر الجرميّ (المتوفَّى في سنة 225/ 839)[6] قد «قرؤوا» الكتابَ أمام الأخفش؛ و «قرأه» المبرّد (المتوفَّى في سنة 285/ 898 أو 286/ 899)[7] بدوره أمامَهم وهلمّ جرا.

إنّ جميعَ النّحاةِ المذكورين أعلاه بصريّونَ. ولكن لم يستطع العلماءُ

(1) راجع القائمة الطويلة من الأعمال في سزكين (-1967، المُجلَّد 9، ص 58-63)؛ راجع فرستيغ أيضا (1987. ص. 154)، إذ يقول: "يكادُ يقولُ المرء أنّ الحديثَ بأكملِه استندَ إلى نصٍّ واحدٍ، الكتاب، الذي خضعَ لعملية مستمرّة من التّعليق والتّفسير «.

(2) المرزبانّي (1964، ص 95)؛ الصّيرفّي (1936، ص 50).

(3) المرزبانّي (1964، ص 95)؛ الصّيرفّي (1936، ص 50)؛ ابن النّديم (1871-1872، المُجلَّد 1، ص. 52) [= (1970، ص. 114)]؛ زتّرستين (1920، ص 18)؛ راجع أيضاً سزكين (-1967، المُجلَّد 9، ص. 53-54.

(4) قُدمت مُعظَم المُلاحَظات في سيبويه (1966-1977).

(5) ابن النّديم (1871-1872، المُجلَّد 1، ص. 52) [= (1970، ص 114)].؛ الصّيرفيّ (1936، ص. 50).

(6) ابن النّديم (1871-1872، المُجلَّد 1، ص. 52) [= (1970، ص 114)].؛ الصّيرفيّ (1936، ص 50)؛ (المرزبانيّ، 1964، ص. 95).

(7) ابن النّديم (1871-1872، المُجلَّد 1، ص. 52) [= (1970، ص 128)].؛ والزّبيديّ (1973، ص. 101). راجع أيضاً الرّاوية (إسناد المُقدمة) في بداية كتاب سيبويه في طبعة هارون (سيبويه، 1966-1977، ص. 3-4، 10-11).

الاستغناءَ عن هذا النّصّ الجوهريّ حتّى في الكوفة. وتشيرُ الرّوايات[1] إلى أنّ الكسائيَّ (المتوفَّى في 189/ 805)، الذي كانَ الخصمُ (غير العادل) السّابق لسيبويه في المسألة الزنبوريّة [حادثة شهيرة حدَثت في نقاشٍ نحويّ في القرن الثاني/ الثامن]، قرأَ الكتابَ أمامَ الأخفش الأوسط البصريّ – على نَحوٍ سرّيّ ولقاء أجرٍ. وكانَ تلميذ الكسائي الفرَّاء (المتوفَّى في سنة 207/ 822) يملكُ الكتابَ أيضاً—فذُكر أنَّ الكتابَ وُجِدَ تحتَ رأسِه عندَما توفي[2]. وأخيراً، قيل إنَّ ثعلباً (المتوفَّى في سنة291 / 904) قرأ الكتابَ «أمامَ نفسه»[3]، أي من دونِ مُعلِّم[4].

[51] تشيرُ نظرة إلى الخطّ المُتواصِل للرّواة البصريّين لكتابِ سيبويه إلى أنَّه، خلال عمليّة نقل العمل أو بالأحرى مخطوطاته، يُمكنُ أن تظهرَ سمةً لا نجدُها في النّصّ نفسه – سلاسل من الرُواة (الرّوايات) مُماثِلة لتلك التي عندَ علماءِ الحديث؛ وتسردُ الأسانيدُ الرُّواةَ في تسلسلٍ غيرِ مُنقطِعٍ بدءاً من المالك الأخير للمخطوطة وصولاً إلى المُؤلّف ذاته. وتعرض المخطوطات الجيّدة هذا النّوع من الرّواية أو الإسناد (حَيثُ سنطلقُ عليه من الآن فصاعداً الإسناد التّمهيدي) قبلَ أن يبدأ النّصّ نفسه. على سبيل المثال، نجدُهم في مخطوطتَين من مخطوطاتِ القاهرة اللّتين استخدمَهما عبدُ السّلام

(1) المرزبانّي (1964، ص. 95)؛ أبو الطّيب اللّغويّ (1955، ص. 84)؛ الصّيرفّي (1936، ص. 51).

(2) أبو الطّيب اللّغويّ (1955، ص 87).

(3) الزبيديّ (1973، ص 142).

(4) تظهر الأخبار المذكورة في أعلاه، ولاسيّما الخبرين الأولين، بقوة تحيز المؤيدين للبصرة. ربّما يرجعان إلى الوقت الذي أصبحت فيه كل من البصرة والكوفة متنافستين؛ ومن الممكن أنها تاريخية وربما لم تظهر قبل سنة 900م. وهما يهدفان إلى تفسير الحقيقة الغريبة (من منظور المُنافَسة بين المدرستين معَ بعضهما البعض) أنَّ كتاب سيبويه البصريّ كان يعدّ أساسيّا واستُخدم أيضاً في الكوفة. راجع حول هذه المسألة، بحوث تالمون (ولاسيّما 1986، ص. 158–159)

هارون في نسخته من "كتاب سيبويه"[1]. وهنا أيضاً، يمرُّ الجزء الأخير من سلسلة الرّواة (كما هو مُتوقَّع) من خلال المُبرّد — المازنيّ إلى الأخفش الأوسط وسيبويه.

ويحدث أمر في الأصل فقط مع أحاديث وأخبار فرديّة على كتاب بأكمله، في حالتنا هذه. ويمكنُ مُلاحَظة الظّاهرة ذاتها لاحقاً في الأعمال في مجال الحديث والفقه والتّفسير، وكذلك في الكتب التّاريخيّة والفلسفيّة[2]. وقد تأثرت حتّى النّصوص التي لم يكن لها في البداية شكلٌ مُحَدَّدٌ واضحٌ.[3]

يمكنُنا في هذه المرحلة أن نشيرَ إلى أنَّ القراءة أصبحت طريقةَ النّقل لألأكثر طبيعيّة بمُجرَّد أن يبلغُ النّصّ شكلَ كتابٍ حقيقيّ (-syngra ma).[4] وهذا ينطبقُ على القرآن- القراءة بامتياز هي "القراءة"، أي، تلاوة القرآن - وكذلك النّصوص الطّبّيّة القديمة التي أشارَ إليها حنين بن إسحق، وأخيراً، على العمل الشّامل الأوّل حولَ اللّغة العربيّة، "قرآن النّحو"، كتاب سيبويه.

علينا أن نعودَ مرَّة أخرى إلى رواة كتاب سيبويه المذكورين سابقاً في هذه الصّفحة. وينبغي أن نتذكّرَ أنّهم (أي الأخفش الأوسط، والجرميّ، والمازنيّ، والمُبرّد، والكسائيّ، والفرّاء وثعلب) كانوا في الوقت ذاته أهمّ النّحاة (وبالمعنى الدّقيق للكلمة، "لغويون") في المئة سنة الأولى بعد سيبويه. ويرتبطُ جميع [52] هؤلاء العلماء بحقيقة أنّهم "قرؤوا" "كتاب سيبويه". وقد حدثَ ذلك من خلال رواةٍ موثوقين، على الأقلّ في حالة البصريّين. و

(1) سيبويه (1966–1977، ص 3–4، 10–11).

(2) جولدتسيهر (1890، المُجلَّد. 2، ص. 192) [= (1971، المُجلَّد 2، ص. 178–179)]. انظر أيضاً الفصل الأول، ص. 179، رقم. 142 (= شولر، 1985، ص. 218، رقم. 80).

(3) «تفسير مجاهد"، فمثلًا: راجع ستاوث (1969، ص. 3–16).

(4) لا يستبعد هذا بالطّبع أساليب النّقل الأخرى على نحوٍ كامل، راجع ص. 57–58.

كانَ قطرب (المتوفَّى في سنة 206/ 821) استثناءً مُثيراً للاهتمام: فقد ذكرَ صراحةً أنّه سمعَ سيبويه لكن دونَ أن "يقرأ» الكتابَ أمامه أو أمامَ أيّ شخصٍ آخرَ[1].

وعلى الرّغم من أنَّ "قراءة" الكتاب وشرحه احتلَّ مركزَ الصَّدارة بلا ريبٍ في الدّراسات النّحويّة منذُ زمن الأخفش الأوسط، لا تزالُ حلقات المُناقَشات النّحويّة (حلقات أو مجالس) للنّحاة، الّتي سبقت سيبويه والخليل بن أحمد، موجودة[2]. وتمَّ توثيق المُناقَشات الّتي جرَت في هذه الحلقات خلالَ فترةِ حياة سيبويه وبعدَها في المجالس والأعمال اللاّحقة.

ننتقلُ الآن إلى سؤالٍ أصبحَ مرَّة أخرى موضوعاً للمُناقَشة في الأزمنة الأخيرة: هل كتبَ الخليلُ بن أحمد، الذي- وفقاً لدراسة روشيل- علَّمَ النّحو على نَحوٍ شامل مثل سيبويه[3]، كتاباً أيضاً؟. يمكنُنا إعطاءُ إجابةٍ قاطعةٍ على هذا السّؤال الذي أجابَ عنه روشيل بالنّفي[4] وسزكين بالإيجاب[5]:لم يكتب الخليلُ مثل هذا الكتاب. لقد نشرَ علمَه على وجهِ الحصرِ من خلال المُحادَثات العلميّة، والمُناقَشات والمُحاضَرات، وهلمَّ جرّا. فادعاؤه أنَّ الخليلَ كتبَ كتاباً عن النّحو لم يضع سزكين في مُعارَضةٍ لنتائج روشيل ولتحليله الكامل لاقتباسات الخليل في كتاب سيبويه فحسب، بل يتعارضُ أيضاً مع الرّأي الموحّد لكتّاب السّير الذَّاتيّة وعلماء فقه اللّغة. وعُبّر عن إجماعِهم في مقدَّمَة الزّبيديّ (المُتوفَّى في سنة 379/ 989) لكتابه "مُختصَر كتاب العين"[6]:

(1) المرزبانّي (1964، ص. 174).
(2) أحمد (1968، ص 54، 154)؛ فرستيغ (1987، ص 92 و 1989، ص. 295).
(3) روشيل (1959، ص 10).
(4) روشيل (1959، ص 9، 63.).
(5) سزكين (-1967، المُجلَّد 9، ص 46).
(6) عند السّيوطيّ (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 80-81).

«وهو]أي. الخليل[الّذي بسطَ النّحو ... ثم لم يرضَ أن يؤلِّف فيه حرفاً أو يرسمَ منه رسماً ... إذ كانَ قد تقدَّمَ إلى القولِ عليه والتّأليف فيه.[1] فكرهَ أن يكونَ لمن تقدَّمَه تالياً ... واكتفى في ذلك بما أوحى إلى سيبويه من علمه ... فحملَ سيبويه ذلك عنه وتقلَّدَه وألَّفَ فيه كتابا».

وحقيقة أنَّ الخليلَ لم يكتب كتاباً عن النّحو صحيحة بلا ريبٍ، بصرفِ النّظر عن حقيقة تفسير الزبيديّ. حَيثُ تمّ إثباتُ هذا الاستنتاج من خلال دراسة المُصطلَحات التي استخدَمَها كتابُ السّير وعلماءُ فقه اللّغة لتوصيفِ علاقةِ سيبويه والخليل في مسألة تحامُل العلم.

تستخدمُ كتبُ السّير غالباً عباراتٍ مثل «عمل كتابه»[2]، «كانَ علّامة حسن التّصنيف»[3]، أو «فألّفَ كتابَه الذي سماه النّاسُ قرآنَ النّحو»[4]، بالنّسبة إلى سيبويه. وتدلُّ هذه العبارات حتماً إلى تأليف سيبويه «الكتاب». بينما كانَت التّعبيرات المتكافئة غائبة في حالة الخليل. فتقولُ المصادرُ فيما يتعلّقُ به على سبيل المثال: «كانَ غاية في استخراج مسائل النّحو»[5]. وعن سيبويه، نجدُ المعلومة الآتية: «لم يَقرأ أحدٌ كتاب سيبويه عليه، وإنّما قُرِأ بعضَهُ على الأخفش»[6]؛ لكن لم يذكر كتابُ السّير عن الخليل إلا أنَّ سيبويه أو بعض الطُّلّاب الآخرين «أخذَ النّحو عنه»[7]، و«جلسَ الخليلُ... وأخذَ عنه

(1) راجع ص. 49.

(2) ابن النّديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص. 51) [= (1970، ص. 111)].؛ الصّيرفيّ (1936، ص. 48).

(3) ينظر زتّرستين (1920، ص 18).

(4) أبو الطيب اللغوي (1955، ص 65)؛ المرزبانّي (1964، ص. 58).

(5) ابن النّديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص. 42) [= (1970، ص. 93)]؛ الصّيرفيّ (1936، ص 38).

(6) راجع رقم. 237.

(7) ابن النّديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص. 51) [= (1970، ص. 111)].؛ المرزبانيّ (1964، ص. 95)؛ أبو الطّيب اللّغوي (1955، ص 66)؛ الصّيرفيّ

مذاهبه في النّحو»[1]، و» أخذَ عن الخليل جماعةٌ لم يكن فيهم مثل سيبويه»[2].

هل كتبَ الخليلُ «كتاباً عن النّحو» أو أنَّ كتّاب السّيَر افترضوا على الأقلّ أنه قام بمثل ذلك؟، سنجد دوماً عبارات مثل «ألّف/ عمل الخليل كتابه» و «قُرأ [54] كتاب الخليل على» أو «لم يقرأ كتابه عليه أحد»، كما نجد في حالة كتاب أبي عمرو الشَّيباني "كتاب الجيم"(راجع ص. 54).

سأجرؤ على القول[3] في هذا السّياق بأنَّ عنوانَ عمل سيبويه الذي لم يختره المُؤلّف ذاته[4] على الأرجح، والذي تمَّ فهمُه فيما بعدُ ليكونَ «الكتاب» فقط، كانَ في الأصل «كتاب سيبويه» ببساطة[5]، حَيثُ إنه لا يعني أكثر من «تفاصيل مكتوبة [المقصود، حول التّعاليم النّحويّة للخليل ويونس بن حبيب وآخرين] لسيبويه «.

وخلاصة القول، لم يكتب الخليل كتاباً عن النّحو. ولا يمكنُنا من ناحيةٍ أخرى استبعاد احتماليّة أنَّه كانَ يمتلكُ مُلاحَظات حولَ مشاكِل نحويّة مُحدَّدة وأنَّه استخدمَ مُدوَّناتٍ مكتوبةٍ في مُحاضَراته.[6] كانَ استخدامُ المُدوَّناتِ المكتوبةِ بهذه الطَّريقةِ المُقيَّدةِ مُطابِقًا للمُمارَسات المُعاصِرة المقبولة

(1936، ص 48).

(1) زتّرستين (1920، ص 18).

(2) المرزبانّي (1964، ص 58)؛ أبو الطيب اللغوي (1955، ص 65).

(3) وتستندُ هذه الفكرةِ على رسالةٍ من البروفسور مانفريد أولمان (6 كانون الأول، 1985).

(4) راجع سيبويه (1966 –1977، المُجلَّد. 1، ص. 23).

(5) الصّيرفّي (1936، ص. 50.).

(6) هذا لا يتعارضُ معَ حكم الزّبيدي المُقتبس مُباشَرَة أعلاه: لم يكتب الخليل أي كلمة في النّحو أو ألّف صيغة تشَيرُ إلى كتاب syngramma (افتراضي).
ويجبُ علينا أيضاً أن نأخذَ بعين الاعتبار القول الآتي المنسوب إلى الخليل: "ما سمعتُ شيئاً إلّا كتبتُه ولا كتبتُ شيئاً إلّا حفظته" (الخطيب البغداديّ 1974، ص 114؛ وابن عبدِ البرّ، بلا تاريخ، المُجلَّد. 1، ص. 77).

في نقلِ المعرفة.

لم يكن الخليل عالماً «يتجنَّبُ الورقةَ والكتابَ»[1] على أيَّة حالٍ. فعلى العكسِ من ذلك، في مجالاتٍ أخرى غير النّحو، ألَّفَ كتاباتٍ مُتعدِّدة، ومن المُحتمَل أنَّه ألَّفَ كتباً بالمعنى الدّقيق للكلمة. فنحنُ أفضلُ اطّلاعاً على كتابِه عن علمِ العروضِ، «كتاب العروض» (يتألَّفُ من جزئَين هما كتابُ الفرش وكتاب المثال). كما أنَّ النّصَّ الموجودَ ليسَ النّصّ الأصليّ، لكنَّه نسخةٌ مُنقَّحةٌ محفوظةٌ في "كتابِ العقد الفريد" لابن عبد ربّه. ومعَ ذلك، يؤكِّدُ الزّبيديّ في كتابه "مُختصَر كتاب العين" صراحةً – بعد إنكارِه وجودِ كتاب في النّحو للخليلِ – أنَّ كتابَ العروض كانَ عملاً أدبياً بالمعنى الدّقيق للكلمة: "ثمَّ ألّفَ على مذهبِ الاختراعِ وسبيلِ الإبداع كتابَي الفرش والمثال في العروضِ؛ فحصرَ بذلك جميعَ أوزانِ الشعر"[2].

فضلاً إلى ذلك، وجدَت دراسةً حديثة [55] حولَ مصادرِ «كتابِ العقد الفريد» أنَّه في حالةِ «كتاب العروض»، يوجدُ نصّ يرجع إلى الخليل بلا ريبٍ كانَ مُتداوِلاً[3].

سننتقلُ الآنَ إلى صناعةِ المَعاجم، وهو فرعٌ من علمِ فقه اللّغة. وكما أكَّدَ فرستيغ بحقٍّ[4]، ينبغي تمييزُها بشدَّةٍ عن الفرع المُشابِه في النّحو (اللّغويات»). فمُؤلّفو المعاجم يدرسونَ «خطاب العرب (الأقحاح) ومُصطلَحاتهم النّادرة»[5]؛ ويكرسون أنفسهم «لمعرفة الشعر والمُصطلَحات

(1) لاستخدام التَّعبير الذي صاغَه جولدتسيهر (1890، المُجلَّد. 2، ص. 197) [= (1971، المُجلَّد 2،ص. 183).

(2) السّيوطيّ (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص 81).

(3) فيركمايستر (1983، ص 103).

(4) فرستيغ (1987، ص 93؛ 1989، ص 291).

(5) (زتّرستين) 1920، ص 8؛ راجع فرستيغ (1989، ص. 291–292)

النّادرة»[1]. في المُصطلَح الحديث، إنّهم يتعاملونَ مع «الجانبِ الدّلالي للعلامة اللّغوية»[2].

وقدَّمَ فقهُ اللغة مُمارَساتِ تعليمٍ شبيهة جدّاً بالمُمارَسات عندَ علماءِ الحديث، ومُفسِّري القرآن، والمُؤرِّخين، ومُختلِفة جوهريّاً عن مُمارَسات النّحويّين. كما استشهدَ النّحويّون بثقاتٍ واستعانوا في عملهم بموادّ منقولةٍ، وطبَّقوا عليها، إضافةً إلى ذلك، أساليبَ منطقيّة، أي القياس. ويوجدُ أسبابٌ عدّة للتّشابُه في مُمارَسات التّدريس بين فقه اللغة والحديث: تُعزَى شروح المُصطلَحات الصَّعبة والقراءات الصَّحيحة (روايات، «عمليات نقل]» حرفيّ) للقصائد إلى ثقاتٍ؛ وتوجَّب ذِكرُ أنواعٍ مُختلِفةٍ من الحقائق من أجل فهمٍ صحيحٍ لقصيدة؛ ونُقلت هذه الشُّروح والرّوايات بدورِها من جيلٍ إلى جيلٍ مع معلوماتٍ دقيقة كما الرُّواة.

إنَّ «كتابَ نوادرَ في اللّغة»[3] هو مثالٌ جيدٌ للغاية لعملٍ لا يمكنُ تفسيرُ صيغتِه إلاّ بالرُّجوع إلى تفاصيل مُمارَساتِ تعليمِ فقهِ اللُّغة. وتعودُ المادَّة الأساسيّة إلى أبي زيدِ الأنصاريّ (المتوفَّى في سنة 215/ 830)، ولكن تمَّ توسيعُ العمل ونقلُه من خلالِ أجيالِ العلماء الذين أعقبوا أبا زيد[4].

(1) زتّرستين (1920، ص 12)؛ راجع فرستيغ (1989، ص 291).

(2) فرستيغ (1989، ص. 291–292).

(3) أبو زيد الأنصاريّ (1387/ 1967).

(4) تؤكِّد عددٌ من الاقتباسات من «كتاب النّوادر» أنَّ ما يسمّى بالرّواية «الشِّفاهيَّة» و"المكتوبة" في مؤسّسات التّعليم اللّغوية تتوازَى وتكملُ بعضها البعض بطريقة مُماثِلة لتلك التي لوحِظَت في حالةِ علماء الحديث، والمُؤرّخين، وهلمَّ جرّا (راجع الفصل الأول 224 وما يليها): علّق مُحرِّر الكتاب الأخفش الأصغر (المتوفَّى في سنة 315/ 927)، الذي أسهمَ بكمّياتٍ كبيرة من الموادّ في العمل — آراؤه وكذلك ما نقلَه من وجهاتِ نظر علماء آخرين — في أحيانٍ كثيرةٍ على قراءات أسماء أو كلماتٍ غامِضة على النّحو الآتي: «هكذا وقعَ في كتابي: سَلْمَى وحفظي سُلْميّ» (أبو زيد الأنصاريّ، 1387/ 1967، ص 121)؛ «كذا وقع كتابي وحفظي: نهيك» (أبو زيد الأنصاريّ 1387/ 1967، ص. 112)؛ «المسموع: عَيْهَلٌ؛ وجاء في الشّعر: عَيْهَلٌ

[56] واتَّبع علماءُ فقهِ اللّغة طرائقَ خبراءِ الحديث في أسلوبِ "الإملاء" (أمالي، ومجالس أيضاً)، "الذي ظهرَ عندَ المحدّثين وعلماء الشَّريعة من عادة إملاء مادةٍ حول موضوعٍ واحدٍ أو أكثر على مُستمعين مُهتمّين في سلسلة جلساتٍ مُتعاقِبة"[1]. تتألَّفُ جلسات الإملاء، في مجالس ثعلب[2]، ومجالس[3] وأمالي الزّجاجيّ[4] بالإضافة إلى أمالي القالي[5]، بموضوعاتِها المُتنوِّعة جدّاً من العديد من الرّوايات المُنفصِلة، كلّ واحدةٍ منها لها إسنادٌ ومتنٌ (انظر المُعجَم). ويمكنُ أن يكونَ الرَّاوي إمّا المُؤلِّف — لكن فقط إذا قامَ بتحريرِ أماليه بنفسِه مثل القالي — أو أحد تلامذته، الذي يدوّن ملحوظاتٍ (راجع الإسناد الأوّل في أمالي الزجاجيّ، التي تبدأ بـ "قالَ" أو "أخبرنا أبو القاسم الزّجاجيّ"؛ أو حتى طالب الطالب (راجع الإسناد الأوّل في مجالس ثعلب، حَيثُ نقرأ "أخبرَنا محمَّد [ابن مقسم]: حدَّثنا أبو العبّاس ثعلب). وعادةً ما يُذكَرُ شاهدُ العيان للحادثة المعنيّة أو ناقلُ الخبر الأوّل (الرَّاوي) باعتبارِه العنصرَ الأخيرَ في الإسناد.

يوجدُ سمةٌ مُحدَّدة في السّماع اللّغوي/المعجميّ وهي حقيقةُ أنَّه بالإضافة إلى الشّيوخ المُتعلِّمين، يمكنُ أن يُشارَ إلى ما يسميه البدو "فصحاء العرب" كثقاتٍ مُتساوينَ في المنزلة. ولذلك يسمِّي السّيوطي القسم الأوّل (عن موضوع السَّماع) من الفصل الأوّل من كتابِه "المُزهِر" (هو كتاب عن العلوم اللّغوية) الذي يتعاملُ مع تحامُل العلم على النّحو التّالي: " السَّماع

(أبو زيد الأنصاري، 1387/ 1967، ص 53)؛ « هكذا وقع في كتابي ... وتسهالي؛ وأنا أنكره. وحفظي:... وتسآلي» (أبو زيد الأنصاريّ، 1387/ 1967، ص. 26)؛ راجع أيضا المرجع نفسه، ص. 168.

(1) سزكين (–1967، المُجلَّد 2، ص 38).

(2) ثعلب (1956).

(3) الزّجاجيّ (1962).

(4) الزّجاجيّ. (1382/ 1963).

(5) القالي (بدون تاريخ).

من لفظ الشَّيخ أو العربي"، حَيثُ يعني حرفياً "الاستماع إلى كلمات المُعلِّم أو البدوي"[1].

لا يوجد كتابٌ واحدٌ (على غرار كتاب سيبويه في [57] النّحو) قد بلغَ منزلةَ «القرآنِ» في الموضوع وجذبَ مثل هذا القدر الكبير من الاهتمام العلميّ، في صناعة المَعاجِم. لكن كتبَ مُؤلّفو المعاجم أيضاً، من نهاية القرن الثاني/ الثامن وبداية القرن الثالث/ التّاسع، كتباً بالمعنى الدّقيق للكلمة (كتاب الدّرس syngrammata). وإذا عاينَّا الحالة غير الواضحة لـ "كتاب العين"، فإنَّ "كتاب الجيم" لأبي عمرو الشَّيباني (المتوفَّى في حوالي سنة 205/ 820)[2]، هو مثال كتابٍ ذو شكل ثابت. وعن المُؤلّف نقرأ:

«أمّا كتابُ الجيم، فلا روايةَ له، لأنَّ أبا عمرو بخلَ به على النّاسِ فلم يقرأْه عليهِ أحدٌ»[3].

كانَ أبو عبيد (المتوفَّى في سنة 224/ 838) مُؤلّفاً لعددٍ من الكتبِ بالمعنى الدّقيق للكلمة، بعضُها لا يزالُ موجودٌ. ويمكنُنا أن نستنتجَ هذا القدر من صياغة مُؤلّفي سيرة أبي عبيد، كما أمكنَنا أن نستنتجَ من صياغةِ مُؤلّفي سيرةِ الخليل بن أحمد، أنّ الأخيرَ لم يكتب كتاباً عن النّحو.

يقولُ أبو الطيّب اللّغويّ (ت 351/ 962)[4] في بدايةِ المادة ذات الصّلة في كتابِه عن علماء النّحو والفقه:

«مُصنَّفٌ حسنُ التّأليف، إلّا أنّه قليلُ الرّواية».

---

(1) السيوطيّ (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 144).

(2) الشّيبانّي (1974–1975)؛ سزكين (–1967، المُجلَّد 8، ص 121 122–)؛ ديم (1968).

(3) أبو الطّيب اللّغويّ (1955، ص 91–92).

(4) أبو الطّيب اللّغويّ (1955، ص. 93).

وفي النّهاية[1]: «وكانَ أبو عبيد يسبقُ بمُصنَّفاته إلى الملوك[2] فيُجيزونَه عليها، فلذلكَ كثُرَت مُصنَّفاته». وقد أكَّدَ البحثُ الغربيّ الحديث أنَّ أعمال أبي عبيد "تستندُ إلى بحوثٍ سابقةٍ لغيرِه من العلماء، لكن أبو عبيد، في استخدامِها، كتبَ الأعمالَ النموذجيّة عن هذه الموضوعات التي حلّت محلَّ مَن سبقَه، واستُخدِمَت واقتُبِسَ عنها كثيراً من جميع المُؤلّفين اللّاحقين"[3].

لكن لا تزالُ طبيعةُ مصادرِ أبي عبيد، مثلاً: تلك التي في كتابه «الغريب المُصنَّف»، مُثيرةً للجدل. فحينَ يقتبسُ من ثقاةٍ قدامى أو مُعاصِرين (مثل الأصمعيّ (المتوفَّى في سنة. 213/ 828]، وأبي زيد الأنصاريّ(المتوفَّى في سنة 215/ 830]، أو أبي عبيدة [(المتوفَّى في سنة 207/ 822])، هل يعتمدُ على مصادرَ شفاهيّة أو مكتوبة؟ وتماشياً معَ مُمارَسات هذا النّوع، يذكرُ المُؤلّفين فقط، وليسَ عناوين النّصوص المُقتبَسة.

يذكرُ العلماءُ المحلّيين بوضوحٍ في الواقع أنَّه — بنبرة استنكارٍ —نسخَ كتباً في كتابِه «الغريب المُصنَّف» وغيرَه من الأعمال. فيكتبَ أبو الطَّيب اللّغوي:

«وأمّا كتابُه المُترجَم بالغريِب المصنّف فإنَّه اعتمدَ فيه على كتابٍ عملَه رجلٌ من بني هاشمٍ جمعَه لنفسه[4]، فأخذَ كتُبَ الأصمعيّ فبوَّبَ ما فيها

(1) أبو الطّيب اللّغويّ (1955، ص 94).

(2) تعني الطّاهريّين حرفيّاً عبد الله بن طاهر (توفّىَ 230/ 844)؛ راجع ابن النّديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص. 71)]= (1970، ص. 156)[؛ الخطيب البغداديّ (1931، المُجلَّد. 12، ص. 404، 1. 16–17)؛ راجع أيضا جوتشاك (1936، الصفحات. 274 وما يليها).

(3) جوتشالك (1936، ص. 289)؛ تمَّ أخذُ الاقتباس من بحثٍ له عن أبي عبيد في الموسوعة الإسلاميّة «طبعة ثانية»، المُجلَّد. 1، ص. 157؛ راجع سزكين (–1967، المُجلَّد 8، ص 81).

(4) يعتمدُ «كتاب الغريب المُصنَّف»، وفقاً لمصادرَ أخرى، على «كتاب الصّفات» للنّضر بن شميل (توفي سنة 203/ 819)؛ راجع. ابن النّدين (1871–1872، مجلد. 1،

وأضافَ إليها شيئاً من علم أبي زيدٍ، وروايات الكوفيّين. وذكرَ أهلُ البصرة أنَّ أكثرَ ما يحكيه عن علمائِهم غيرِ سماعٍ، إنَّما هو من الكتبِ. وقد أخذَت عليه مواضعَ في كتابِهِ الغريب والمُصنّف، وكانَ ناقصَ العلم بالإعراب»[1].

اعترضَ عبدُ التّواب في أطروحتِه عن كتابِ الغريب المُصنّف هذه الأخبار[2]. وحاولَ أن يثبتَ أنَّ أبا عبيد قد أخذَ مادتَه على نَحوٍ كامِلٍ عن طريق الرّواية الشِّفاهيَّة وليس المكتوبة. ولهذه الغاية، بحثَ عن تفسيراتٍ للكلماتِ النّادرةِ الّتي نُسِبَت إلى أبي عبيد ليحدِّدَ علماء الفقه الذين وردَت أسماؤهم في الأعمالِ الموجودة لهؤلاءِ العلماء، وهي أعمالٌ من المُمكِن أن تكونَ محتوياتُها وثيقةَ الصّلة بمحتوياتِ كتابِ الغريبِ المُصنَّف[3]. وعندَما لم يجد أيَّ تطابُقٍ على الإطلاق (في مُعظَم الأحيان، لا يوجد تطابق)، تبيَّنَ أنَّ صياغتَها مُتشابِهةٌ فقط، ولكنَّها لا تتطابقُ أبداً مع تفسيراتِ أبي عبيد. ووفقاً لعبد التّواب، يثبتُ هذا بأنَّ أبا عبيدٍ لم يستخلِص مادَّته من أعمالٍ مُقتبَسةٍ مكتوبةٍ (كتبٍ) لثقاتٍ؛ ويؤكِّدُ استخدامَه الحصريّ للرّواية الشِّفاهيَّة من ناحيةٍ أخرى. لذلك، فإنَّ مزاعم علماء الفقه وكتاب السّير الذَّاتيّة العرب التي تفيدُ عكسَ ذلك يجبُ أن تكونَ خاطِئة، وفقاً لعبد التّواب[4].

اعترضَ سزكين على نتائج عبد التّواب[5]. ولتفسير التّناقُضات المُوثَّقة بينَ اقتباساتِ أبي عبيد [59] من مصادرَ مكتوبةٍ مزعومةٍ من جهةٍ والنّصّ

ص. 52)]= (1970، ص. 113)[؛ كذلك ابن درستويه في الخطيب البغداديّ (1931، مجلد. 12، ص. 404)؛ راجع جوتشاك (1936، ص. 284–285)؛ سزكين (–1967، مجلد. 8، ص. 82).

(1) أبو الطّيب اللّغوي (1955، ص. 93).

(2) عبد التوّاب (1962، ولاسيّما الصّفحات. 130–135).

(3) عبد التوّاب (1962، ص 84 وما يليها).

(4) عبد التوّاب (1962، ص 130).

(5) سزكين (–1967، المُجلَّد 8، ص. 8).

الفعليّ لإصداراتِ هذه المصادر الموجودة من جهة أخرى، فإنَّه يقترحُ مُمارَسةً (مزعومةً) لأبي عبيد، وهي أنَّ النّقلَ لم يكن حرفيّاً (الرّواية باللفظ)، ولكن على نَحوٍ حر (الرواية بالمعنى)،[1] حَيثُ يعتبر سزكين هذه الطريقة مسيئة للأعمال المعنيّة. وفي فقرة أخرى، يشير إلى وجود تنقيحاتٍ مُختلِفة لمصادر أبي عبيد[2].

وحُل التّناقض بين نتائج عبد التّواب وسزكين بسهولة استناداً على النّظريّة التي تم تطويرها في الفصل الأول (راجع الملخص في ص 45).

تبرهن دراسة عبد التّواب فقط أن أبو عبيد لم يقتبس من كتابات الأصمعي وأبو زيد، الخ. في الشَّكل الموجود والمتاح لنا الآن. ولا نتوقع هذا على أيّة حال مع الأعمال التي لم ينتهي مُؤلّفيها من صياغتها (مثل تلك التي اقتبسها أبو عبيد) ووضعها في شكلٍ ثابت. وفي شكلٍ مكتوب، كانَت موجودة كمُلاحَظات مكتوبة من مُؤلّفيها فحسب، وأحياناً كمُلاحَظات مُحاضَرات مُتباينة بدرجةٍ كبيرةٍ ورواياتٍ إضافيّةٍ سجَّلَها طلابٌ.

ويتأكَّدُ ذلكَ من خلالِ دراسةٍ خاطفةٍ للنَّسختَين الموجودتَين من «كتابِ الإبل عن الأصمعيّ»[3]، على سبيل المثال. وفضلاً عن الاختلافاتِ الجوهريّة الأخرى، فالنَّسخة الأولى أطول بثلاثة أضعافِ طول الثّانية. فمن المُمكِن، في الواقع، أن يكونَ أبو عبيد قد اقتبسَ من نسخة (مُلاحَظات مُحاضَرة) إصدار آخر من هذا الكتاب الذي كانَ مُتداوَلاً في ذلك الوقت؛ يلحظ عبد التّواب: «إنّ التّعريفات المقدَّمَة في كتابِ الغريبِ المُصنّف على عهدةِ الأصمعيّ تشبهُ في بعض الأحيان تلك الموجودة في كتاب الإبل عن

(1) سزكين (-1967، المُجلَّد 8، ص 82، والمُجلَّد 4، ص. 334).

(2) سزكين (-1967، المُجلَّد 8، ص 75، رقم 6).

(3) في هافنر (1905، ص. 66-136 و137-157).

الأصمعيّ».[1]

وكانَ من المُتوقَّع أنَّ صيغتَهم غيرُ مُتطابِقة إطلاقاً (كما يلحظُ عبدُ التّواب لاحِقاً): في الواقع ستكون مُصادَفةً غريبةً جدّاً إذا حصلَ أبو عبيد على إحدى النّسخ التي نجَت — في روايةٍ لاحقة — حتّى يومِنا هذا.

يمكنُ استنباط معلوماتٍ حولَ الشَّكل الذي تمَّ به نشرُ كتب الأصمعيّ وما يمكنُ أن يحدثَ لها في عمليّة النّقل من التّقرير الآتي من مقدَّمَة مُعجَمِ الأزهريّ (المتوفَّى في سنة 370/ 980) «تهذيب اللّغة»:[2]

> وكانَ [الأصمعي] أملى ببغدادَ كتاباً في (النّوادر) فزِيدَ عليه ما ليسَ من كلامِه. وجاءَ شخصٌ مُعيَّنٌ] أبو ربيعة [بكتاب (النّوادر) المنسوب إلى الأصمعيّ فوضعَه بينَ يدَيه، فجعلَ الأصمعيّ ينظرُ فيه، فقال: «لَيْسَ هَذَا كَلَامي كُله، وَقد زِيد فِيهِ عليَّ، فإنَّ أَحْبَبْتُم أَن أُعْلِم على مَا أحفظُه مِنْهُ وأضربُ على الْبَاقِي فعلتُ وإلاّ فَلَا تقرؤوه». فأعلمَ الأصمعيّ على ما أنكرَ من الكتاب، وهو أرجحُ من الثّلث.

ما لم تثبته دراسة عبد التّواب هو أنَّ أبا عبيد قد اعتمدَ على الرّوايات الشِّفاهيَّة على وجهِ الحصر. ليسَ لدينا أيُّ سببٍ لعدم الثّقة بعلماءِ فقهِ اللّغة العرب الأوائل، الذين ذكروا أنَّ أبا عبيدَ كثيراً ما نسخَ موادّاً من «كتب» فقط، أي، وهذا صحيحٌ بشكلٍ أو بآخر، مُلاحَظات مُحاضَرات غير مأذونٍ بها، دونَ «سماعِها» من ثقةٍ. حتَّى الآن، نتَّفقُ مع افتراض سزكين بأنَّ كتابَ «الغريب المُصنَّف» قد استخدمَ مصادرَ مكتوبةً وأنَّ هذه المصادرَ موجودةٌ في نسخٍ مُختلِفة.

---

(1) عبد التوَّاب (1962، ص. 88).

(2) زيترسين (1920، ص. 14).

ومن النّاحية الأخرى، فإنَّ نظرياتِ سزكين خاطئةً حولَ شكلِ مَصادرِ أبي عبيد: فهو يتصوَّرهم كتباً بنصوصٍ ثابِتة، والتي يمكنُ أن تكونَ مُتوفِّرةً في «تنقيحاتٍ» و «إصداراتٍ» مُصرَّحٍ بها ومُتنوِّعة. ولذلك فإنَّه مُجبَرٌ على أن يعزوَ الاختلافاتِ بينَ نصِّ المُؤلِّف أبي عبيدٍ وهذه «الكتب» إلى العيوب «المزعومة» للرّواية بالمعنى (النّقل بحسب المعنى، أو الجوهر]دون الاكتراث بالصياغة الفعليّة[). حسبما أرى، لا يوجد أيُّ دليلٍ في أدب السّيرة الذّاتيّة لإثبات أنَّ هذه كانَت مُمارَسةَ أبي عبيدٍ في المقام الأوّل.

سننتقلُ الآنَ إلى نقلِ أعمال أبي عبيدٍ الموجودة، والتي كانَت في الغالب كتباً بالمعنى الدّقيق للكلمة، لاستكمال هذا القسم.

يمكنُنا أن نستنتجَ من الأسانيدِ التّمهيديّة (الرّوايات) لمخطوطةٍ واحدةٍ من كتابِ "غريب الحديث".[1] ومخطوطة واحدة من «كتاب الأمثال»[2] أنَّ النّاقلَ الأكثرَ أهميّة لأبي عبيدٍ، عليّ بن عبد العزيز (المتوفَّى في سنة 287/ 900)، «قرأ» كلا العملَين أمامَ مُعلِّمه، وبذلك طبَّقَ مُمارَسة القراءة. (هناك مخطوطة أخرى من كتاب «غريب الحديث»[3] فضلاً عن مخطوطات

(1) أبو عبيد، 1384-1387 / 1964-1967، 1، ص. 1، رقم. 1: «حدَّثنا أحمدُ بن حمّاد، قالَ: قال لنا عليّ بن عبد العزيز، قال: سمعت هذا الكتاب قراءةً على أبي عبيد القاسم بن سلّام غير مرَّة وسألته: يُروَى عنه ما قُرأ عليك ؟ فقال: نعم». هذه مخطوطة رامبور. راجع أيضاً المرجع نفسه، ص. 15.

(2) نقلت بعد زلهايم، 1954، ص. 83-84: «وجدتُ في الأصل الّذي عرضتُ به هذا الكتاب ما صورته: (كتب) هذه النّسخه بخطّه علي بن عبد العزيز كاتب أبي عبيد القاسم بن سلام (و-)هي مقروءة مصحَّحة على أصل أبي عبيد الّذي بخطّه. — ثمّ صحّحت بقراءة أبي بكرٍ محمّد بن الأنباريّ».
المخطوطة المعنية هي مخطوطة فيض الله 1587.

(3) نقلت بعد أبي عبيد، 1384-1387 / 1964-1967، المُجلَّد. 1، ص. 1-2: «أخبرني... أبو الطّيب طاهر بن يحيى بن أبي الخير العمرانيّ قراءة عليه، قال: أخبرني أبو يحيى بن أبي الخير...قراءة عليه غير مرّة، قال: أخبرني زيد بن الحسن الفارسي قراءة عليه، قال: أخبرني إسماعيل بن مبلول، قال: أخبرنا محمّد بن إسحَق، قال: أخبرنا... أبو بكر محمّد بن منصور الشهرزوريّ، قال: أخبرنا عبد الله بن أحمد

كتاب «الغريب المُصنَّف»، المُتاحة [61] لي من خلال الأوصاف، غير مفيدة في هذا الصَّدد: إنَّ صيغ النّقل ذات الصّلة المُستخدَمة في الأسانيد التّمهيديّة — قالَ أو عن —[1] غير مُحدَّدة.

وتُظهِرُ الأسانيد التّمهيديّة (أو الرواية) في المخطوطة الوحيدة التي بقيَت حيّةً في "كتاب النّاسِخ والمنسوخ في القرآن" لأبي عبيدٍ[2] فضلاً عن عددٍ من الأسانيد في نصِّ هذا الكتاب[3] أنَّه، في بعض الحالات، قرأَ بنفسِه

الفرضيّ (؟)، قال: أخبرنا دعلج بن أحمد، قال: أخبرنا... أبو الحسن علي بن عبد العزيز... قال: قال أبو عبيد».
المخطوطة من مدراس.

(1) نقل بعد عبد التواب، 1962، ص. 36:
"حدَّثنا أبو علي بن إسماعيل بن القاسم البغداديّ، قال: قرأتُ هذا الكتاب على أبي بكرٍ محمَّد... ابن الأنباريّ سنة 317، [حدثـ (نا)] أبو بكر قراءة عليه، قالَ: حدَّثني أبي، قال: قرأنا على أبي الحسن الطوسيّ عليّ بن عبد الله بسر من رأى، قال: قال أبو عبيد".
المخطوطة هي مخطوطة الإسكوريال، 1650.
اقتبست بع عبد التواب، 1962، ص. 36:
"كتاب الغريب المصنّف، تأليف أبي عبيد... رواية... أبي الحسين هلال بن المُحسِن بن هلال الكاتب، عن أبي بكرٍ أحمد بن محمّد الجراح النّحويّ، عن أبي بكرٍ محمد بن القاسم بشّار النّحوي عن أبيه عن الحسن الطوسيّ عن أبي عبيد..."
هذا من مخطوطة الفاتح 4008.

(2) نقلت بعد صدورِ الطبعة الفوتوغرافيّة لأبي عبيد سنة 1985، ص. 2:
«أخبرنا عليّ بن عبد العزيز البغدادي بمكّة سنة 284، قال: حدّثنا أبو عبيد القاسم بن سلام، قال»
حُرِّر هذا النّص الآن من خلال جون بيرتون [= أبو عبيد (1987)]؛ واستندَت الطبعة على مخطوطة توب كابي سراي، أحمد الثالث، 143.
ويشيرُ المُصطلَح «أخبرَنا» إلى القراءة، والمُصطلَح «حدَّثنا» إلى السَّماع، كقاعدةٍ عامة.

(3) إنَّني غيرُ متأكِّدٍ فيما إذا كانَ «كتاب النّاسخ والمنسوخ» (راجع رقم. 305)، هو من نوع كتاب syngramm لأبي عبيد. فالأسانيدُ للرّوايات المُنفصِلة موحَّدة في كامل العمل: "أخبرَني علي [ابن عبد العزيز]، قال: حدَّثنا أبو عبيد، قال: حدَّثنا." يشيرُ هذا إلى أنَّ علي بن عبد العزيز، تلميذ أبي عبيدٍ، أو أحد تلامذة عليّ بن عبد العزيز قد حرَّر العمل.

أعمالَه أمامَ تلامذته، أي، نقلَها لهم من خلال مُمارَسة السَّماع.

ويطرحُ هذا السّؤال الآتي: ما هي الظروفُ التي اعتُبرَ السَّماع في ظلِّها طريقةَ النّقلِ المُلائِمة لاستكمالِ الأعمال (الفقهيّة)؟ في هذا السّياق، إنَّ الحكايتَين الوارِدتَين في مقالةِ «تاريخ بغداد» للخطيب البغداديّ[1] عن أبي عبيدٍ [62] مُفيدَتان للغاية. فهما يشيرانِ إلى أنَّ أبا عبيدٍ (وربَّما غيره أيضاً) استخدمَ طريقةً مُجهِدةً كمعروفٍ ممنوحٍ لزملاءٍ مُحترَمين جدّاً، بينَما استُخدِمَت كمسألةٍ بدهيّة مع شخصياتٍ رفيعة المُستوى.

لقد وافقَ أبو عبيدٍ على قراءةِ كتابِ «غريب الحديث» إلى تجمُّعٍ للباحثين في منزلِ أحمدِ بن حنبل. وبعدَ مُلاحَظةٍ انتقاديّةٍ من المُحدِّث عليّ بن المَدينيّ (توفّي في سنة 235/ 849)، الذي لم يكن يعرفُه شخصيّاً، قالَ أبو عبيد: «ما قرأتُه إلا على المأمون فإنَّ أحببتُم أن تقرؤوه فاقرؤوه!» وفقط بعد أن علِمَ أنَّه كانَ يحدِّثُ عليّ بن المدينيّ الذَّائع الصّيت التزمَه وقرأَه. ويحقُّ لكلِّ مَن حضرَ —ولا أحدَ آخر — أن ينقلَ العملَ الذي عُرِضَ عليه من خلال السَّماع بصيغة "حدَّثني". وفي حالة أخرى، رفضَ أبو عبيدٍ بشدَّة قراءةَ "كتاب الغريب المُصنَّف" إلى العالم النّحوي ابن السّكيت (توفّي في سنة 244/ 858) في مُحاضَرةٍ خاصَّة.

واُنجزَ النّقل الإضافيّ لأعمالِ أبو عبيدٍ من خلالِ القراءةِ بصفةٍ أساسيّة. ويُشارُ إلى ذلك بغلبةِ عباراتِ "قرأتُ/ قرأنا على" (الّتي تشيرُ بالتّأكيد إلى قراءة) أو "أخبرَني/ أخبرَنا" (التي تشيرُ على الأرجح إلى القراءة) في الأسانيد ذات الصّلة[2].

(1) الخطيب البغداديّ (1931، المُجلَّد 12، ص. 407-408). راجع جوتشالك (1936، ص. 279-280)؛ وفوت جوتشاك برأيي الغاية من الحكايتَين، بسبب التّرجمة الخاطئة.

(2) راجع هامش 303 وما يليه؛ انظر أيضاً ملحوظات الأزهريّ فيما يتعلّق بأسلوب نقل الأعمال الذي استخدمه أبو عبيد (زتّرستين، 1920، 19-20).

تسبَّبَت «أعمالُ أبي عبيد النموذجيّة»، على غرار «كتاب سيبويه»، في كتابة تعليقات (يمكنُ أن تستندُ إلى تعليقات وشروح العمل في مُحاضَرة)، وإضافاتٍ، وملاحقَ، ومُلخَّصاتٍ، وتصويباتٍ، وهلمَّ جرّا. هذا بالضَّبط ما حدثَ لكتاب «الغريب المُصنَّف»[1]، وكتاب «غريب الحديث»[2]، و»كتاب الأمثال»[3].

وكذلك بالنّسبة إلى مجال فقه اللّغة، فقد أثبتنا الآن، كقاعدةٍ، أنَّه ما أن يصبحَ كتاباً مُنجَزاً في مُتناوَل اليدِ، فالقراءةُ هي الشَّكلُ الأصوب للنّقل، حَيثُ تسيرُ عادةً جنباً إلى جنبٍ معَ شرح المُعلِّم للكتاب.

[63] سنرى في القسم الآتي أنَّ الوضعَ ذاتَه كانَ سائِداً (بدرجةٍ أعلى) في التّعليم الطّبّي- الفلسفيّ.

(3) **التّعليم والتّعلُّم**

دعونا الآن ننصرفُ عن مجال فقه اللّغة وننتقل إلى التّعليم الطّبّي - الفلسفي. فمن فقرة في رسالة حنين بن إسحق المذكورة أعلاه[4]، نعلمُ أنَّ نقلَ المعرفة في هذا الفرع من المعرفة كانَ مُشابِهاً للنّظام المُستخدَم سابقاً في الإسكندريّة: حَيثُ يقرأُ ويعلّقُ المُعلِّم والطُّلاب معاً على أحد الكتب الكلاسيكيّة. وتخبرُنا المصادرُ اللاّحقة أنَّ الطالبَ يقرأُ بصوتٍ عالٍ أجزاءً من العمل قيدِ المُناقَشة أمامَ المُعلِّم (قرأ على) وأنَّ المُعلِّم يعلِّقُ على الأجزاء حَيثُ يتمكَّنُ من خلالِها أن يملّي تعليقاته أيضاً على تلامذتِه لتدوينها.

(1) سزكين (-1967، المُجلَّد 8، ص. 83-84).

(2) سزكين (-1967، المُجلَّد 8، ص. 86-87).

(3) سزكين (-1967، المُجلَّد 8، ص 84 85-). شرح زلهايم (1954، ص. 95 وما يليها) كيف تطوَّر تعليق البكريّ على «كتاب الأمثال» تطوّر من خلال تعليقاتٍ هامشيّةٍ، وملاحق إلخ. (مُستمدَّة من رواية المُحاضَرة) في مخطوطاتٍ استخدمَها البكريّ.

(4) راجع. ص. 48.

ولذلك كانَ الكاهنُ النّسطوريُّ الطّبيبُ الفيلسوفُ أبو الفرج عبد الله بن الطَّيِّب (المتوفَّى في سنة 435/ 1043) قد بحثَ في كتاب جالينوس «إلى أغلوقن» مع تلامذته في المُستشفى العضديّ في بغداد[1]. ويمكنُ أن يظهرَ كتابٌ جديدٌ، أو تعليقٌ، من الشّروحات التي قدَّمَها ابن الطّيّب ودوَّنها أحدُ الطُّلّاب (المُذكَّرة hypomnēma). ونسمعُ عن ابن الطّيّب أنَّ أكثر ما يوجدُ من تصانيفه "كانَت تُنقَل عنه إملاءً من لفظِه"[2]. بوسعِنا إرساءَ ما يوازي الإسناد المُشابِه للسّلاسل الطويلة أو القصيرة للنّقل الشعري للقصيدة العربيّة القديمة[3]، أو في النّحو، الخطّ المُتواصِل لرواة كتاب سيبويه (راجع ص 50)، بالنّسبة إلى تعليمه الطّبّي-الفلسفيّ.

ودرسَ ابن الطّيّب مع الحسن بن سوار، الذي يُدعى بابنِ الخمّار (المتوفَّى في سنة 411/ 1020)[4]، الذي بدوره «قرأَ على» يحيى بن عدي (المُتوفَّى في سنة 363/ 974)[5]، ويحيى «قرأَ على» أبي بشرٍ متى (المُتوفَّى في سنة 328/ 940)، والفارابي (المتوفَّى في سنة 339/ 950)[6]، [64] وأخيراً، يُزعمُ أنَّ أبا بشرٍ «قرأَ على» الرَّاهبَين روفيل (؟) وبنيامين وغيرهما[7].

كانَ الطّبيبُ النّسطوريّ ابن بطلان (المتوفَّى في سنة 458/ 1066)

(1) ابن أبي أصيبعة (1965، ص. 323)؛ راجع الفصل الأوّل، ص. 261، رقم. 181 (= شولر، 1985، ص. 229، رقم. 121).

(2) ابن أبي أصيبعة (1965، ص 323).

(3) وأكثرها شهرة هي السلسلة الآتية: «أوس بن حجر – زهير – كعب بن زهير – الحطيئة – هدبة بن خشرم – جميل – كثير؛ راجع سزكين (–1967، المُجلَّد 2، ص. 22) مع المراجع.

(4) ابن أبي أصيبعة (1965، ص. 324): «ابن الطيب أخذ عن ابن الخمّار».

(5) ابن أبي أصيبعة (1965، ص 428).

(6) ابن أبي أصيبعة (1965، ص 318).

(7) ابن أبي أصيبعة (1965، ص317)؛ ابن النّديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص 263) [= (1970، ص. 630).

التّلميذ الأهمّ لابن الطّيب. ويُذكَرُ عنه أنّه «أتقنَ عليه قراءة كثيرٍ من الكتبِ الحكميّة وغيرها»[1]. ويزعمُ ابنُ القفطيّ (المتوفَّى 646/ 1248) أنَّه رأى في أحدِ شروح ابن الطّيب نسخة (مثال) من ملحوظة في يد المُؤلّف نفسه يؤكِّد لتلميذِه ابن بطلان أنَّه قرأ الكتاب له من أولِه إلى آخره[2].

تركَ لنا ابنُ بطلان في القسم الأوّل من «المقالة المصريّة»، مُناظَرتَه الطّبّيّة الفلسفيّة مع ابن رضوان (المتوفَّى في سنة 453/ 1061)[3]، مُناقَشة «في العلل التي من أجلِها صارَ المُتعلِّم من أفواه الرّجال أفضل من المُتعلِّم من الصُّحف إذا كانَ قبولُهما واحداً»[4].

وأوردَ ابنُ بطلان سبعَ عللٍ يمكنُ تلخيصُها كالآتي:

1- وصول المعاني من النّسيب إلى النّسيب (المُعلِّم — التّلميذ) خلاف وصولِها من غير النّسيب إلى النّسيب(الكتاب — التّلميذ).

2- المُتعلِّم إذا استعجمَ عليه ما يفهمُه المُعلِّم من لفظٍ نقلَه إلى لفظ آخر، والكتاب لا ينقلُ لفظ.

3- يوجد علاقةٌ طبيعيّةٌ مُتبادَلة بينَ التّعليم والتّعلم؛ فالتّعليم من المُعلِّم أخصّ بالمُتعلِّم من الكتب.

4- [65] الكلمة المنطوقة ليسَت بعيدةً عن المعنى المقصود كالكلمة

(1) ابن أبي أصيبعة (1965، ص 325).

(2) القفطيّ (1903، ص 314- 315). تجري ملحوظات القراءة كالآتي: «قرأ عليّ هذا الكتاب من أوله إلى آخره الشّيخ ... أبو الحسن المُختار بن الحسن ... وفهمه غاية الفهم، وكتب عبد الله بن الطّيب».

(3) شاخت ومايرهوف (1937، ص. 50-53، عربي؛ 83-86، إنجليزي؛ راجع أيضاً شاخت (1936، ص 538 - 539) وشاخت ومايرهوف (1937b).

(4) إنّ التّرجمة التي قدَّمها شاخت ومايرهوف ليسَت صحيحة تماماً؛ وهذا إصدار أكثر دقّة.

المكتوبة. إنَّ الكلمة التي صيغَت في العقل (المُصطلَح) هي بالفعل أكثر من مُجرَّد تشبيه للمعنى المقصود، فهي مبنيّة على (الرَّكيزة). ولذلك، فإنَّ الكلمةَ المنطوقة هي تشبيهٌ من التّشبيه. أمَّا الكلمة المكتوبة في المُقابِل فهي ليسَت أكثر من مثال مثال المعاني التي في العقل.

5- في عمليّة القراءة (قراءة الطّالب للكتاب بصوتٍ عالٍ)، وصول اللّفظ الدّال إلى العقل يكونُ من جهة حاسّةٍ غريبةٍ من اللّفظ، وهي البصر، لأنَّ الحاسّة النّسبيّة للّفظ هي السّمع لأنّه تصويت. فالفهم من المُعلِّم باللّفظ أسهلُ من وصوله من الغريب، وهو الكتابة.

6- يوجدُ في الكتابِ أشياءَ تصدُّ عن العلم قد عدمت في تعليم المُعلِّم، وهي التّصحيف العارض من اشتباه الحروف مع عدم اللّفظ، والغلط بزوغان البصر وقلّة الخبرة بالإعراب، أو عدم وجوده مع الخبرة به، أو فساد الموجود منه. واصطلاح الكتاب ما لا يقرأ وقراءة ما لا يكتبُ، ونحو التّعليم ونمط الكلام ومذهب صاحب الكتاب، وسقم النّسخ ورداءة النّقل، وإدماج القارئِ مواضعَ المقاطع، وخلط مبادئِ التّعليم، وذكر ألفاظِ مُصطلَحٍ عليها في تلك الصّناعة، وألفاظ يونانيّة لم يُخرِجها النّاقل من اللّغة كالثوروس وهذه كلّها معوقة عن العلم.

7- قالَ المُفسِّرون في الاعتياض عن السّالبة البسيطة بالموجبة المعدولة فإنَّهم مُجمِعونَ على أنَّ هذا الفصلَ لو لم يسمعه من أرسطو تلميذُه ثاوفرسطس وأوديموس لَمَا فُهِمَ قطُّ من كتاب. ويؤكِّدُ الرّأي السّائد هذا: انظر إلى التّسميات الازدرائيّة "صُحُفي" ("الشَّخص الذي يأخذ علمه فقط من دفاتر الملحوظات") للدّلالة على عالمٍ (زائفٍ) لا يؤمُّه رجالُ العلم، أو "مُحَرَّف" (هاوٍ تقريباً) للدّلالة على شخصٍ لم يتعلّم من (على الأقل) سيدَين مُتمرِّسَين. وقد وُثِّق الازدراء الذي اقتصرَ على الطُّلّاب وحتّى العلماء الذين لا يأمُّهم رجالُ العلم من خلال حقيقة أنَّ النّاس كانوا يتجنَّبونَ الكتبَ من

دونِ مُلاحَظاتِ المُعلِّم التي تؤكِّد حضورَ الطّالب الشَّخصيّ في مُحاضَراته.

إنَّ سببَ مناقشةِ ابن بطلان لهذا الموضوع في مراسلاتِه مع ابن رضوان هو أمرٌ معروفٌ: حَيثُ زعمَ ابنُ رضوان في مُصنَّفٍ له: «أنَّ التّعلّم (الطّبّ) من الكتبِ أوفقُ من المُعلِّمين».[1] وبالنّسبة إلى المسيحيّ ابن بطلان، الذي درسَ مع هؤلاء الثّقات المرموقين في مجال الطّبّ مثل: ابن الطّيب، لا بد أنَّها كانَت مُتعةً خاصَّة لمواجَهة خصمِه المُسلِم (من بينَ آخرين) مع تلك الحجج المؤيِّدة للرّواية "السَّماعية، سماع"، حَيثُ كانَ العلماء [66] المُسلِمونَ يُحرِزونَ تقدُّماً منذُ مدَة طويلةٍ في التّحقُّق من مزاياها على الرّواية "المكتوبة فقط»!

ويمكنُ تحديدُ العناصر الجديدة في حجَّة ابن بطلان من خلال مُقارَنتِها معَ مقطعٍ من كتابِ ابن قتيبة «الشّعر والشّعراء»[2]، أو مُناقَشة مُماثِلة في كتاب تهذيب اللّغة للأزهريّ[3]، الذي جادلَ بطريقة مُماثِلة من أجل الرّواية «السّماعيّة، سماع».

قدَّمَ الأزهريّ الملحوظة الآتية عن الصُّحُفي، «إذا كان رأس ماله صُحفاً قرأها»:

كثيراً ما يضعُ علاماتِ التّشكيل في غيرِ موضعِها، لأنَّه يذكرُ (الموادّ) من "كتبٍ" لم يسمعْها ومن دفاترِ المُلاحَظات، التي كانَت محتوياتُها لا يعرفُ إن كانَت صحيحة أو خاطئة. أكثر مُعظَم المواد التي نقرؤها من دفاتر المُلاحَظات تلك التي لم تشكَّل بشكلٍ صحيحٍ والتي لم يتمَّ تصحيحُها من قبل خبراء هي مادّة ضعيفة. ولا يعتمدُها سوى الجاهل.

---

(1) ابن أبي أصيبعة (1965 ص. 563)؛ راجع شاخت ومايرهوف (1937a، ص 12 وما يليها)؛ شاخت (1936، ص. 530–535).

(2) الفصل الأول، ص.42 (= شولر 1985، ص. 227–228).

(3) كارل فلهلم زتّرستين (1920، ص 32).

إنَّ العناصرَ الجديدة في رواية ابن بطلان هي النّقاط 1، 3، 4 و5، حَيثُ يُطبِّقُ فيها معرفتَه ومُصطلَحاتِه الفلسفيّة. لكن النّقطة 6 والجزء الثّاني من النّقطة 7 هما ببساطة تعديلاتٌ وملحقاتٌ لحججٍ مألوفة مقدَّمَة من علماء الحديث وعلماء الفقه لتبيان أنَّه لا ينبغي نَسخُ الحديثِ والشّعر من دفاترِ الملحوظات فقط.

ويمكنُ أن تكونَ المخاوفُ حولَ الأخطاء في الكتابة والقراءة المُرتكِزة على السِّمات الخاصّة للخطّ العربي قضيّةً حقيقيّةً آنذاك: يخبرُنا مُعاصِرٌ لابن بطلان، الطّبيب المسيحي سعيد بن الحسن (الذي كتب في سنة 464/ 1072) في كتابه "التّشويق الطّبّي" حولَ حالاتٍ كانَ فيها للتَّشكيل الخاطئ لأسماءِ العقاقير نتائجَ مُميتة.[1]

سمحنا في بدايةِ هذا الفصل[2] لاحتمال أن تكونَ أساليبُ تدريس العصور القديمة المُتأخِّرة قد أثّرَت على مُمارَساتِ التّعليم والتّعلُّم في العلومِ العربيّة الإسلاميّة المُبكِّرة. ويمكنُنا الآنَ أن نؤكِّدَ بثقةٍ أنَّه في الأزمنة اللاحقة، كانَ لطرائقِ تدريسِ علماءِ الحديثِ المُسلِمين أثراً على طرائقِ التّدريس الطّبّي الفلسفي، التي كانَت لا تزالُ خاضعةً لسيطرةِ غير المُسلِمين إلى حدٍّ كبير. ويتَّضحُ ذلك من حقيقة أنَّ ابنَ الطيب (إن لم يكن طبيباً سابِقاً قبله) كتبَ ملحوظاتِ قراءةٍ صريحة [67] لتلامذتِه في الكتب التي قُرأت عليه[3]، وأنَّ مثل هذه الملحوظات ليسَت نادرةً في المخطوطات الطّبّية أيضاً[4]. ونعلم

(1) سبايس (1968، ص. 33a–b).

(2) راجع. ص. 48.

(3) راجع. ص. 58.

(4) جورج فاجدا (1956، ص. 5). يسرد خمسة مدوّنات سماع في مخطوطات طبيّة، راجع فاجدا (1956، ص. 37 وما يليها، رقم. 36–40). ووجد، بالمُقارنة، 24 مدوّنة مثلها في أدبيّات المُحدّثين، وأربعة في كلّ من الأعمال الشرعيّة، والنّحوية والتفسيريّة، وواحدة في عمل فلسفيّ. راجع ديتريش (1966، ص 33، رقم (11)، ص. 84، رقم 30؛ ص. 183 وما يليها، رقم. 87) انظر أيضا الهامش الآتي.

أيضاً، على سبيل المثال، عن مخطوطاتٍ قُرأت على عبد اللطّيف البغداديّ (المتوفَّى في سنة 629/ 1231) تحتوي على مثل هذا التّوثيق من الطّبيب المشهور[1].

وأخيراً، يجبُ أن نضعَ في اعتبارِنا أنَّه في هذا المجال، علينا أن نكتفي مرَّة أخرى بالرّواية المسموعة، وليس الشِّفاهيّة. حتّى أنّ التّعليمَ المُرتَكِز على مُدوَّناتٍ مكتوبة (وفي هذه الحالة على كتاب بالمعنى الصَّحيح) أكثر طبيعيّة من حالةِ الحديث والأخبار والموادّ الفقهيّة والنَّحوية، وما إلى ذلك، حَيثُ يُقرَأ بصوتٍ عالٍ ويعلِّقُ عليه. وتولّي علّة ابن بطلان الخامسة (فكرة جديدة على ما يبدو) العين دوراً مساعِداً في التّعلّم (على الرّغم من أنَّ القارئ فقط، وليسَ المُستمِعين الآخرين، قد يستفيدونَ من حاسةِ البصرِ).

(1) ديتريش (1966، ص 221، رقم. 112، ص 224 وما يليها؛ رقم 113؛ ص 229، رقم 115؛ ص. 232، رقم. 117) ومن المُثير للاهتمام، أنَّ رقم 113 تتعامل مع مؤلّف (أحدهم زكريا المراغي)، قرأ عمله الخاص، وهو كتيب قصير عن أساسيّات الطّبّ، أمام مُعلِّمه عبد اللّطيف البغداديّ الذي وثَّق له قراءَته. ويمكنُ أن يمنحَ الإذن لنقل «إن كانَ المُصطلَح لا يزالُ ساريا في تلك المرحلة) عمل طبيّ في ذلك الوقت ليس فقط من المؤلّف أو راوية موثوق، ولكن من أي ثقةٍ أخر في هذا الميدان أيضاً.

المُلحَق

الصفحة 48

لم أعُد أؤمِنُ، في هذه المرحلة، أنَّ هناك تطوُّراً خطّياً يقودُ أو يؤدِّي من نوع من التّعاليم الدّينيّة البسيطة –وفقاً لـ "كتاب العلم" في صحيح البخاريّ – التي قدَّمَها النّبيّ ونظام نقل الحديث اللّاحق. بالأحرى، أُدخلَ هذا النّظام في الثلثِ الأخير من القرنِ الأوّل/ السّابع، مُبتدِئاً بمجموعاتٍ مُنظَّمة من علماءَ مثل عروة بن الزّبير[1].

«لم يدرس زملاءُ حنين المَسيحيّونَ أعمالَ القدماء الطّبّية، بل درسوا الكتبَ اللاهوتيّة والفلسفيّة»[2]، وفقاً لجوتهارد ستروهماير. وإذا صحَّ ذلك، يمكنُنا فقط أن نستشهدَ بشهادةِ حنين باعتبارِها دليلاً عامّاً على الاستمراريّة بينَ مُمارَسات التّعليم الإسكندرانيّ المُتأخِّر والمسيحيّ–العربيّ، وليس كبرهانٍ على انتقالِ المُمارَسات التّعليميّة الطّبّيّة «من الإسكندريّة إلى بغداد». انظر للمزيد لامير (1997) وغوتاس (1999).

الصفحة 52

أعتقدُ الآن أنَّ «كتاب سيبويه» كانَ في الأصلِ رسالةٌ: ونلحظُ أنَّ الأقسامَ

(1) راجع حول هذه النّقطة، شولر (1996a، ص 27 وما يليها، و 2002، ص 43 وما يليها.)

(2) ينظر ستروهماير (1987، ص 387).

السّبعة الأولى من الكتاب كانَت تسمَّى الرّسالة[1].

ويُحتمَلُ أنّ «كتاب العروض» للخليل يرجعُ إلى هذا النّوع من «كتابات مدرسيّة للمدرسة المُخصَّصة للمُحاضَرات الشِّفاهيَّة». قارِن لاحقاً، الفصل السّادس، ولاسيّما ص 151.

الصّفحتان 58-59، (3)

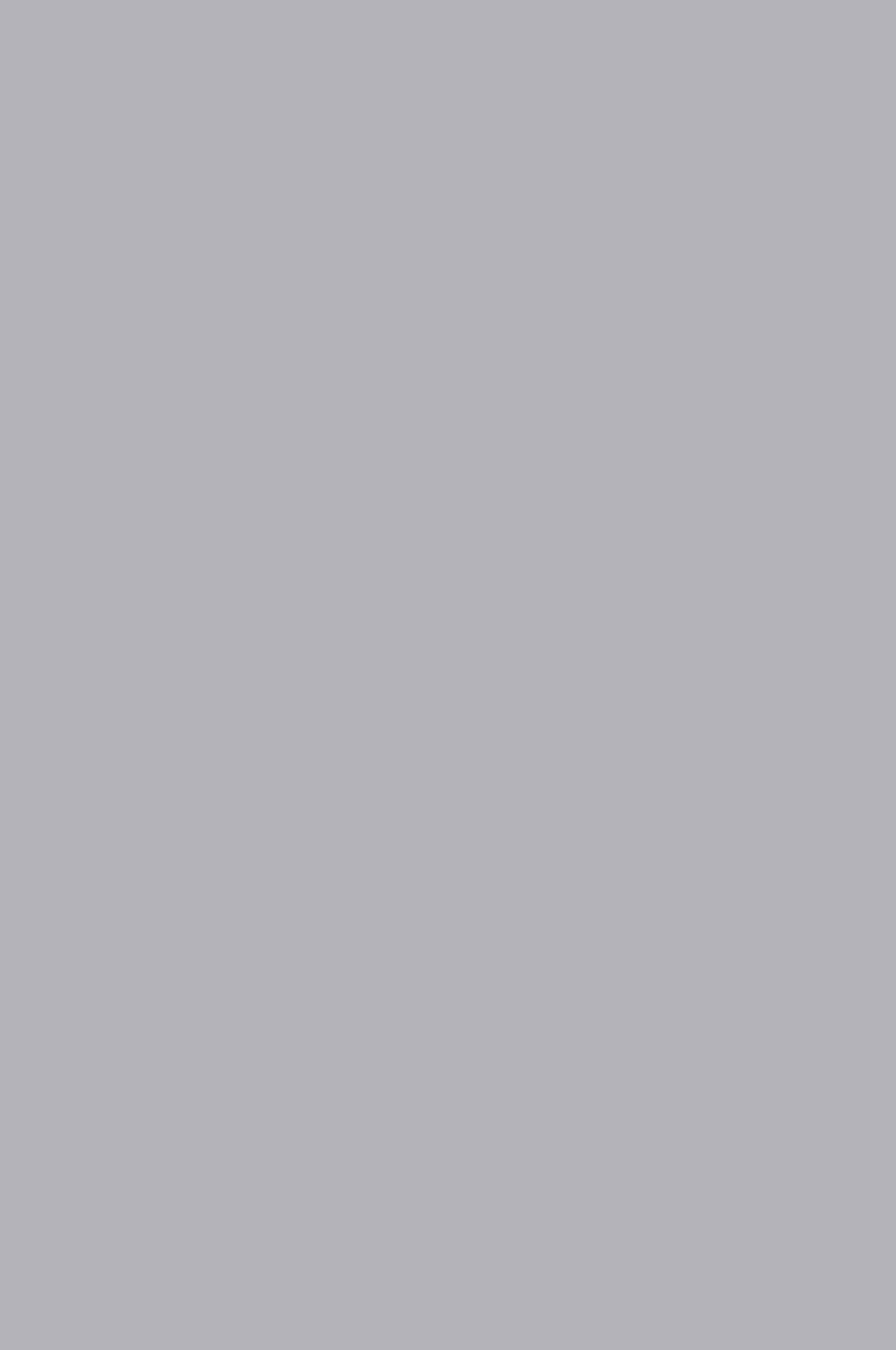
قارِن ملحوظاتي المُتعلِّقة بالصَّفحة 48، حولَ هذه المسألة.

(1) راجع. ص. 49. انظر شولر (2002b، ص. 96-97).

الفصل الثالث

الكتابة والنَّشر

حولَ استخدامِ الكتابةِ ووظيفتِها في صدرِ الإسلام



(1) العهود و الأحكامَ

"لولا الخطوطُ لبطلَت العهودُ والشُّروطُ والسِّجلاّتُ والصّكاكُ وكلُّ إقطاعٍ وكلُّ إنفاقٍ وكلُّ أمانٍ وكلُّ عهدٍ وعقدٍ وكلُّ جوارٍ وحلفٍ، ولتعظيمِ ذلك، والثّقةِ به والاستنادِ إليهِ، كانوا يدعونَ في الجاهليَّة من يكتبُ لهم ذكرَ الحلفِ والهدنةِ، تعظيماً للأمرِ، وتبعيداً من النّسيان".[1]

قدّم الجاحظُ [المتوفَّى في سنة 255/ 868-869] قوائمَ في هذا المقطع حولَ استخدام الكتابة في العهود والرَّسائل وأنواع أخرى ذات أهمّيَّة من الوثائق، التي ربَّما ترجعُ في تاريخها إلى الجاهليَّة.[2] وممَّا لاشكَّ فيه أنَّ العهودَ المكتوبة والرَّسائل [2] وما شابَه ذلك كانَت موجودة في الحقبة التي ظهرَ خلالَها الإسلام- أمثلة بارزة على ذلك هي كالآتي: الأمر القرآني بتدوين الدّيون من خلال كاتب، (كما في سورة البقرة: الآية 282] يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ

---

(1) إنّني في غاية الامتنان لزميلي في جامعة بازل، البروفيسور دكتور يواكيم لاتاكز الكلاسيكيّ. حيثُ إنّه في الدّقيقة التّاسعة، ساعدَني في استيعاب أفضل لمقطع فيدروس التي نوقِشت في هذه المادّة، ودلّني على أحدث المواد العلميّة ذات الصّلة. الجاحظ (1965، المُجلَّد 1، ص. 69).

(2) للآتي، راجع سرجنت (1983، ص. 114 115-، 128-140).

وَلْيَتَّقِ اللهَّ رَبَّهُ][1]؛ ودستورُ النَّبيّ ذائعُ الصيت للمدينة[2] والمُعاهَدة المشهورة جداً والمعروفة بصلح الحديبية؛[3] وأخيراً، العديد من الرَّسائل الدّينيّة التي أرسلّها محمّد إلى مُختلَف القبائل العربيّة.[4] ويشهدُ الشِّعر المُعاصِر أيضاً على وجود العهود المكتوبة. يقولُ قيس بن الخطيم المدنيّ (المتوفَّى في سنة 620): [5]

لّمـــا بـــدَت غـــدوةُ جباهِهم حنَّت إلينا الأرحـــامُ والصُّحف

[أي المُعاهدات]

وبما أنَّه من المُستبَعد جداً ظهور استخدام الكتابة لهذه الأغراض تماماً خلال مدّة حياةِ النَّبيّ، يمكنُنا الافتراض بثقةٍ أنَّ الكتابةَ كانَت تُمارَس بالفعل قبلَ الإسلام، على الأقلّ في المراكز العربيّة الحضريّة.[6]

(1) راجع في أعلاه.

(2) ابن هشام (1955، المُجلَّد 1، ص. 501-502) [= (1967، ص. 231 وما يليها.)]؛ يمكن العثور على الترجمة الألمانية في دراسة ڤلهاوزن (1889b)؛ راجع أيضاً سرجنت (1983، ص. 134–139)؛ أوري روبين (1985)؛ ليكر (Lecker (2004).

(3) ابن هشام)1955، المُجلَّد 2، ص. 317 وما يليها) [= (1967، ص. 504 -505)].

(4) ابن سعد (1904- 1906، المُجلَّد 1، القسم الثاني، ص. 15–38)؛ راجع الملحوظة رقم. 512. و راجع أيضاً ليكر (2005).

(5) قيس بن الخطيم) 1962، ص. 64، والخامس 23)

(6) كما يبدو، كانت معرفة القراءة والكتابة أقلّ انتشاراً في المدينة منها في مكّة قبل الإسلام. يسردُ البلاذريّ عن الواقدي أحدَ عشرَ رجلاً مُلمّاً بالقراءة والكتابة من رجال الأوس والخزرج، (بصرفِ النّظر عن «عدد من اليهود الذين تعلّموا كيفيّة الكتابة باللّغة العربيّة»). ومع ذلك، نجد من بينهم شخصيّات أدّت دوراً مُهمَّاً في تدوين كتابة القرآن مثل: زيد بن ثابت وأبي بن كعب. انظر البلاذري (1865–1866، ص. 473 – 474، الصّفحة الأخيرة من العمل). راجع الفصل الذي كتبَه جرهارد إندرس حول الخطّ العربيّ في فيشر (1982، المُجلَّد 1، ص. 171، رقم 40) معَ مزيد من المراجع.

تتضمَّنُ الرّواية العربيّة أخباراً عن مُعاهَداتٍ مكتوبةٍ أُبرِمَت خلالَ الجاهليَّة. و في حين لن يَتسنَّى هنا الحفاظ عليها في أنَّ جميعَ هذه الأخبار تاريخيَّة، إلّا أنَّه يمكنُ قراءتُها على الأقلّ كمصادرَ قيّمةٍ للأعرافِ والاتّفاقيات الملحوظة في إبرام المُعاهَدات في الأزمنة الغابِرة.

ففي نصّ المُعلَّقة بروايةِ محمَّد بنِ حبيب (المُتوفَّى سنة 245/ 860) لديوان حسّان بن ثابت (المتوفَّى حوالي سنة 50 هـ/ 670 م)، كتبَ عن حلفٍ بينَ قبيلةِ الخزاعة وعبدِ المُطلب، جدّ النَّبيّ.[3] إذ يقولُ:[1] «فدخلوا دارَ النَّدوة وكتبوا بينهم كتاباً ...، وعلَّقوه في الكعبة»، وبعدَ ذلك بقليلٍ، يكتب: «وكانَ الذي كتبَه لهم أبو قيسٍ بن عبد مُناف بن زهرة... وكانَت نسخة كتابهم: ...».

وذكرَ في السّيرة[2] اتّفاقية أخرى أُبرِمَت بعدَ جيلَين، وذلكَ في مكَّة أيضاً، في مُواجَهة مع المُجتمَع الإسلاميّ النّامي، قيلَ إنَّ قريشاً قد اتَّفقوا فيما بينَهم على عدمِ الزَّواج من بني هاشم ومن بني المُطّلب. وتخبرُنا السّيرة بالآتي:

«اجتمعوا وائتمروا (بينهُم) أنْ يكتبوا كتاباً يتعاقدونَ فيه على بني هاشم، وبني المُطّلب ... فلمّا اجتمعوا لذلك كتبوهُ في صحيفة، ثُمّ تعاهدوا وتواثقًوا على ذلك، ثُمّ علّقوا الصّحيفة في جوفِ الكعبة توكيداً على أنفسهم، وكانَ كاتب الصّحيفة منصور بن عِكرمة بن عامر بن هاشم ابن عبد مناف بن عبد الدّار بن قصيّ – قال ابن هشّام: ويُقالُ النّضرُ بن الحارثِ.»

يبقى أن نتحقّقَ ممّا إذا كانَت الإشارة إلى صحف شاعر المدينة قيسٍ بن الخطيم (انظر أعلاه) تدحض النّدرة المزعومة للأشخاص. المُتعلّمين في المدينة المُعاصِرة.

(1) حسَّان بن ثابت (1971، المُجلَّد 2، ص. 16 وما يليها). راجع سرجنت (1983، ص. 129)؛ ناصر الدّين الأسد (1978، ص.171).

(2) ابن هشام (1955، المُجلَّد 1، ص. 350) [= (1967، ص. 159)]. راجع سرجنت (1983، ص. 131)؛ ناصر الدّين الأسد (1978، ص. 171).

وفيما يتعلَّقُ بموضوعنا، يجبُ التّشديد على اثنتين من سمات هذه الأخبار. أولاً، إنَّ اسم الكاتب مذكورٌ؛ ويردُ عدَّة مرَّاتٍ في مثلِ هذه الأخبار. [1] ولذلك رُوِيَ لنا أنَّ علياً بن أبي طالب (المُتوفَّى في سنة 40/ 660) قد أمرَه النَّبيّ بتدوينِ وثيقةِ صلح الحديبيّة.[2] ولا يُعتبَرُ ذكرُ اسم الكاتبِ من قبيل المُفاجَأة في مُجتمَع تُعدّ فيه الكتابة «فناً» وتعتبرُ بالنّتيجة ذات قيمة عالية.[3] فضلاً عن ذلك، شهدَ الكاتبُ باسمِه على صحَّة و دقَّة ما كتبَه.

بيدَ أنَّ الأكثرَ أهمّيَّة من ذلك هي النّقطة الثّانية. للتّأكيد على أهمّيَّة المُعاهَدات الاستثنائيّة، الّتي كانَت في الواقع تُبرَم في مكَّة، ذكرَ أنَّها كانَت تُعَلَّق في الكعبة «لتذكُّرَهم [أي النّاس المعنيّين] بتعهداتِهم». ولمّا كانَت الأرشيفات والسّجلّات غير موجودة في الجزيرة العربيّة القديمة، فإنَّ العادة الجارية كانَت في خَزَنٍ هذه الوثائق في مَنازِلِ الأطراف المعنيّة أو حملَها النَّاسُ معهم.[4] فنحنُ كثيراً ما نسمع عن الوثائق تمَّ الاحتفاظُ بها في القراب. وبعدَ وفاةِ صاحبِها، كانَت تسلَّم إلى العائِلة.[4] 41052

فنحنُ نسمعُ عن وثائقِ وعقود ذات أهمّيَّة تلك التي كانَت إمَّا مُعلَّقة أو مودَعة في الكعبة.[5] ولدينا بيانٌ مُتعلِّقٌ بهذا الموضوع من العصر العباسي

(1) لكن نوث (1973، ص. 62) [= (1994، ص. 65)] عثرَ على أربع حالاتٍ فقط مثلها في دراسته عن المعاهدات التي أبرمَها المسلمون مع الشعوب التي تمَّ غزوها خلال مرحلة التوسع الإقليمي.

(2) ابن هشام (1955، المُجلَّد 2، ص. 317)؛ نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 1، ص. 12).

(3) وفي هذه الحالة فضلًا إلى ظواهر ثقافيّة أخرى، نجدُ أوجهَ تشابهٍ بيَن العربِ والعصورِ القديمة الجرمانيّة: لقد دوَّن الكتّابُ أسماءَهم بثقة في النفس (مع ما يسمّى بـ «صيغ رونية رئيسة»)، في الكثير من النّقوش الرونيّة، على سبيل المثال: «Hariahu heiße ich..." (اسمي هارياهو) راجع فون سي (1971، ص. 109).

(4) انظر في أعلاه.

(5) في هذا السياق، يجب أن نذكر الأسطورة — التي تمَّ تدقيقها بشكل غير كافٍ

المُبكِّر: [1] دوّنَ المسعوديّ أنَّ هارون الرَّشيد [الذي حكمَ بين 170هـ – 193 هـ / 786–809 م] أودعَ العهدَ الذي كتبَه بينَ ابنَيه الأمين والمأمون في الكعبة.

لقد كانَ إيداعُ الوثائق وغيرها من أقسوماتِ الكتابة ذاتِ الأهمّيَّة في أماكِنَ خاصَّة (كالمعابدِ والأرشيفات، أو المكتبات) — أو على الأقلّ في الإشارة إلى أرشيفات من قبيل مكانِ حفظ الوثائق (المزعوم) لتأكيد وجودها أو لتثبيت صحَّة ومصداقيّة محتوياتها — يُمارَسُ على نطاقٍ واسعٍ في العصور القديمة، سواء كانَ ذلك في الشَّرق أم في الغرب.[2] ومن ثمَّ، فإنَّنا نقرأُ أنَّ الوثائقَ القانونيَّة وضعَت في المَعابِد المصريَّة وفيما بعدُ في مكتباتِ الأديرة القبطيّة.[3] نقرأ في صموئيل الأوّل (10: 25): «ثُمَّ شَرَحَ صَمُوئِيلُ لِلشَّعبِ أنظِمَةَ المَملَكَةِ وَالمُلْكِ. وَدَوَّنَ هَذِهِ الأنظِمَةَ فِي كِتابٍ. وَوَضَعَ الكِتابَ فِي حَضرَةِ الله.» وعن هيرقليطس، قيل لنا أنَّه أودعَ كتاباً يتألَّفُ من

ومتأخر جداً (فقط في القرن الرابع / العاشر) — القائلة بأن القصائد العربية القديمة المشهورة التي تسمى «المعلقات» استمدَّت اسمها من حقيقة أنه بعد حصول الشاعر على جائزة خلال مُسابَقات الشّعر التي أقيمت بمُناسبة الأسواق السَّنوية في «عكاظ»، علقت هذه القصائد في الكعبة. وتدلُّ كلّ الاحتمالات على تعاون المعنى الحرفيّ للمُصطلَح (لم يتمّ تحديد أصله الصَّحيح بعد) وذاكرة الوثائق الخطّية ذات الأهمّية الاستثنائيّة التي تمَّ تعليقُها بالكعبة في العصور القديمة تآمرَت لتحقيق الأسطورة. (تمَّت دراسة التّفسيرات المُختلِفة لمُصطلَح «المعلقات» من خلال روبسون، 1936). وفي رأيي، الفكرة القائلة إنّه بإيداع القصائد في الكعبة، سيحصلُ المرءُ على نسخة موثوقة و«أصلية» من نصّ القصائد ليست تفسيراً معقولاً في هذه الحالة.

(1) المسعوديّ (1965–1979، المُجلَّد 4، ص. 270، فقرة 2639.)؛ راجع عمل ناصر الدّين الأسد (1978، ص. 171).

(2) إيريك بيترسون (1926، ص. 217 وما يليها)؛ جايغر (1912، ص. 138)؛ ليبرمان (1950، ص. 85)؛ بولمان (1990، ص. 21، 23) مع مزيد من المراجع. يضيف بولمان: « يمكن لإيداع الكتب في المعابد أيضاً... اعتباره توثيقاً وهميّاً لمصدر، والّذي يحملُ مع ذلك جميع العلامات لإجراءٍ مُكتسَب بالمُمارَسة على نحوٍ مُتكرِّرٍ».

(3) إيريك بيترسون (1926، ص. 219).

ثلاثِ مُحاضَراتٍ (logoi) في معبدِ الرَّبّ.[1] ويذكرُ تاسيتُس الآتي حولَ القيصر وبروتوس:

"fecerunt enim et carmina et in Bybliothecas rettulerunt »

(«لأنَّهم نظَّموا [حرفيّاً. صنعوا] قصائد غنائيّة وخزَنت في المكتباتِ». وثيقة، XXI: 6).[2]

[5] الغرضُ من هذا التَّمرين واضحٌ: بصرف النظر عن الأهمّيَّة المُضافة المُستمَدَّة من موقعِه، كانَ هدفُه الرَّئيس في العصور القديمة هو إتاحة أصل موثوق، والذي يمكنُ التَّحقُّق منه في أيِّ وقتٍ ومن خلالِ أيِّ شخصٍ، وكانَ ثابتاً، ومن المُمكِن إعادةُ إنتاجِه. ولذلك فإنَّنا نتعاملُ معَ شكلٍ من أشكالِ النَّشرِ أو على الأقلّ معَ «صنفٍ من التَّرقُّب للنّشر».[3]

وبما أنَّه يمكنُ استخدامِ الكتابةِ لتدوينِ الوقائع على نَحوٍ دائمٍ ونشرِها، كانَ باستطاعةِ عربيّ، خلالَ عصرِ الجاهليَّة، وفي صدرِ الإسلام أيضاً، أن يهدِّدَ «بالاحتفاظ» في كتابةِ إساءَة أو إهانةِ (صحيحة أو مزعومة) ارتكبَت ضدَّه من خصمٍ، وربَّما تكونُ على شكلِ «وثيقة- إعلانات». فالمتَّهمُ، في هذه الحالة، لا بدَّ أنَّه خشي من ارتباط اسمِه وكذلك عائلته بالغضب المذكور على نَحوٍ دائمٍ وفي كلِّ مكانٍ. ففي السّيرة النَّبويّة[4] يقولُ أبو جهل للعبّاس بن عبد المطلب:

«فإن يكُ حقّاً ما تقولُ [أي: أختك عاتكة] فسيكونُ ... وإن تمضِ

(1) جايغر (1912، ص. 13 نقرأ 8.)؛ إجيرت بولمان (1990، ص. 23).

(2) ليبرمان (1950، ص. 85، رقم 16).

(3) جايغر (1912، ص. 138).

(4) ابن هشام (1955، المُجلَّد 1، ص. 608..) [= (1967، ص. 290).]. ويوجد خبر آخر مُماثِل عندَ الواقديّ (1966، المُجلَّد 1، ص. 30)؛ راجع عمل ناصر الدّين الأسد (1978، ص. 67).

الثّلاثُ ولمَ يكن من ذلك شيءٌ، نكتبُ عليكم كتاباً أنّكم أكذبُ أهل بيتٍ في العرب!».[1]

كانَت وظيفةُ الكتابةِ مُماثِلة في كثيرٍ من الأحيانِ لتلك الّتي في العهودِ في رسائلَ دينيَّة (رسمية) وكتبَ حماية. ومن ثمَّ، كانَت الرَّسائل التي كتبَها النَّبيّ إلى القبائلِ العربيّة «وثائق صادِرة من مُحمَّد لهم؛ (وهي) تتضمَّنُ الشّروط، والّتي تمَّ بموجبِها ... [6] الاعتراف بها]أي: في المُجتمَع الإسلاميّ]"[2].

لا يبدو أن النَّبيّ احتفظَ بأرشيف.[3] حيثُ يظهرُ أنَّ مثلَ هذه الوثائق حُفِظَت عندَ العوائلِ والأسر المُميَّزة.[4]

---

(1) يمكن أحياناً العثور في «الهجاء» على تهديدات بحفظ السّخريّة كتابةً (أو التّلميحات بحقيقة أنّها حُفِظت كتابةً بالفعل)، وذلك منذ زمن المُخضرَمين (انظر المسرد). ويرد سطر واحد متكرر (الزمخشري، 1965، ص. 53، المادة «*بوب»؛ راجع الحطيئة، 1892، ص. 18 ودراسة بلاشير ، 1952– 1966، ص. 90) للشاعر المخضرم (انظر مسرد) تميم بن أبي بن مقبل يجري على النحو الآتي:

بني عامرٍ مَا تَأْمُرُون بشاعِرٍ *** تَخَيَّرَ بَابَاتِ الكِتابِ هِجائِيَا

ولسنا في وضع يسمحُ بأنَّ نقرِّرَ في مثلِ هذه الحالاتِ ما إذا كَانَت القصائد قد كتبَت فعلياً أو ما إذا كانَ مؤلّفها قد استخدمَها فقط باعتبارِها موضوعاتٍ أدبيّة «topos" (التهديد المكتوب، أي تدوين]دائم[للفعل الشّائن الذي نحن بصدده). وعلى أقلّ تقدير، يمكننا القول إنَّ الناس كانوا على علمٍ بفكرة التدوين المكتوب لقصيدة لهذا الغرض بالذات. غير أنَّ هذا لا يغيّر حقيقة أنَّ الطّريقة المُعتادة في "النّشر" التي كانت تُمارَس في ذلك الوقت، بالنسبة للشّعر، كانَت في الواقع طريقة مُختلِفة للغاية (راجع ص. 65 وما يليها).

(2) ڤلهاوزن (1889a، ص. 87)؛ راجع أيضاً عمل سرجنت (1983، ص. 139– 142).

(3) سرجنت (1983، ص. 149–150)؛ بوين (1970، ص. 57 وما يليها، ص. 63 وما يليها).

(4) راجع حول هذا الموضوع، الطبري (1879–1901، مجلد 1، ص. 1367)؛ و ابن حجرٍ العسقلاني (1398/ 1978، المُجلَّد 1، ص. 311)؛ و سزكين (1967–، المُجلَّد 1، ص. 394)؛ و ليكر (2004، ص. 194–203 و2005، الصفحات 10، 12، 14) وص. 88.

إنَّ رسائلَ النَّبيّ وخطاباتِه الرَّسميّة هي قريبةٌ رمزيّاً من الأحكام الشَّرعيّة فيما يتعلَّقُ بأموالِ الدَّم (الدّيّات والمَعاقِل) التي أصدرَها لاستكمالِ الموادّ القرآنيَّة القليلة حولَ هذا الموضوع. و وفقاً للحديث، الذي كانَ مُتَّفَقا عليه بالإجماع في هذا الصَّدد، فإنَّه قامَ بتدوّينها لهم كتابةً (أو جعلَهم يدوِّنوها). يذكرُ الطَّبريّ[1]: «في هذهِ السَّنة [أي: في سنة 2 / 623-624]: كتبَ رسولُ الله المَعاقِل».

يشيرُ حديثٌ آخرُ إلى أنَّ النَّبيَّ دوَّنَ الأحكامَ على صحيفةٍ.[2] وقد عدّ جولدتسيهر بالفعلِ هذه الأحكام والشُّروط بأنَّها الأقدم، ومن المُحتمَلِ «عناصر أصيلة وموثوقة «للحديث الشّرعيّ». وأبدى ملحوظة تفيد بأن نقلَها كتابةً لم يواجِه أو يُقابِل أيَّ مُقاوَمة، خِلافاً لما هو موجودٌ في مواد الحديث الأخرى، «ذلك لأنَّ صحتَها وموثوقيّتَها مُسلَّمٌ بها على نَحوٍ عام».[3] ويخبرُنا الطّبريّ في الجملة الآتية أيضاً كيف تمَّ حفظُ هذه الأحكام أو الشّروط الشّرعية: «فكانَت تربَطُ بسيفه».[4]

وفي رسائلَ خاصّة،[5] التي هي مشهودٌ بصحَّتها أيضاً في العصر

(1) الطّبريّ (1879-1901، مجلّد. 1، ص. 1367) [= (1984-1988، المُجلَّد 7، ص. 92)].

(2) عبد الرّزاق (1970-1972، المُجلَّد 9، رقم. 16154)؛ راجع أيضاً المُجلَّد. 10، رقم. 18847.

(3) جولدتسيهر (1907، ص. 862)؛ راجع أيضا سرجنت (1983، ص. 138)؛ ليكر (2005، ص. 1).

(4) حول أخبار مُماثِلة عن رسالة وجهها النّبيّ تتعلَّق بجباية الصَّدقة (زَكَاة)، راجع سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص. 394-395). ودراسة ليكر (2004، ص. 22 23-). انظر حول مكان التّخزين، سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص. 394 395-) وص. 83.

(5) منذ زمن المُخضَرمين، وصفت القصائد التي تضمَّنت رسائل باعتبارِها رسائلَ خاصّة. وكما هو الحال مع التّدوينات المكتوبة للهجاء (راجع الملحوظة رقم. 357)، سيكون من الصَّعب علينا أن نقرِّرَ في كلّ حالةٍ على حدة إذا ما كانت الرَّسائل قد

الإسلامي المُبكِّر، كانَت للكتابة وظيفة مُختلِفة إلى حدّ ما. حيثُ أجازَت الكتابةُ نقلَ رسالةٍ إلى مَسافةٍ من دونِ أن يعلمَ المرسِل (أو غيرَه من النَّاس) بالضَّرورة بمحتوياتِها.[1]

(2) **دفاتر الشعراء**

كانَ الشِّعر [7] العربيّ القديم، مثل الرّواية القبليّة (أيام العرب]أي: وقائعهم وحروبهم]؛ والأخبار) والأنساب، والأمثال، يهدفِ في الأصل إلى التّلاوة الشّفاهيّة والنّشر الشّفاهيّ فقط. والتّلاوة الشّفاهيّة كانَت طريقة نشرِها. ولذلك فإنَّ نشرَ الشِّعر يتّخذُ شكلاً أو صيغة مُختلِفة تماماً عن تلك المعهودة في الاتّفاقيَّات والعهود. وحتّى بعدَ أن يتمَّ جمعُ القصائدِ في مُصنَّفاتِ مكتوبة، ظلَّت التّلاوة الشّفاهيّة ولمدّة طويلة الإجراء المُناسِب لنشرِ الشّعر. وخلال مدّة حياةِ الشَّاعر، تلا هو نفسه أو راويته (رواته) القصائد.[2] وبعدَ وفاةِ الشَّاعر، كانَ راويتُه المسؤولَ الوحيدَ عن تلاوةِ قصائدِه ونشرِها. وبوفاة الرّاوي، أخذَت «أوساط أوسع» (بدءاً من قبيلة الشاعر) [3] على عاتِقها تعلّم مجموعة أشعارِه أو ديوانه. ومعَ أنَّنا نمتلكُ في

كتبت حقيقة أم أنَّها ذكرت فقط باعتبارها «topos". وأبرز الأمثلة على ذلك هي كالآتي: قال كعب بن زهير: «أَلا أَبلِغا عَنَي بُجَيراً رِسالَةً...» (1950، ص.3، مجلد، 1) بحر: الطويل، قافية: الكاف؛ وقال لقيط بن يعمر الإيادي: «هَذَا كِتَابِي إِلَيْكُمْ وَالنَّذِيرُ لَكُمْ...» (في كتاب أبو الفرج الأصفهاني، 1285 هـ، المُجلَّد 20، ص.24) بحر: الكامل، قافية: عا؛ وللحصول على مثال إضافيّ من العصر الأمويّ: تيلمان سيدنستكر (1983، ص. 80، رقم. 8، 5. 1)، بحر: الكامل، قافية: ŭ‌ʿ .

(1) حولَ مزيد من الوثائق المكتوبة في صدر الإسلام (أو ربّما بالفعل في وقتٍ مُبكِّر في الجاهليّة) وكتابات أخرى (مثلاً: الصكوك والمُكاتبات وتحرير العبيد، والكتب الدّينيّة، إلخ.)، انظر عمل ناصر الدّين الأسد (1978، ص. 68 وما يليها).

(2) حولَ دور الرّاوي في نقل الشّعر العربيّ القديم، راجع سزكين (-1967، المُجلَّد 2، ص. 22 وما يليها) مع مزيد من المراجع، ولاسيّما عمل ناصر الدّين الأسد (1978، ص. 222-254). انظر في أعلاه أيضاً.

(3) وفقاً لكارل بروكلمان (1943-1949، مُلحَق. المُجلَّد 1، ص. 33).

كثيرٍ من الأحيان معلوماتٍ كافيةً عن رواةٍ لأشهرِ الشُّعراء، بل ونعرفُهم بأسمائِهم[1]، لكن هذه المرحلة اللاحقة في النّقل لمجموعة من القصائد (أو قصائد مُتفرِّقة) هي أقل توثيقاً بكثير. وتصبح الحالة أكثر وضوحا مرة أخرى بظهور «الرواة المتعلمين»[2] من أمثال أبي عمرو بن العلاء (المتوفَّى حوالي سنة 154هـ / 770-771م أو 157هـ / 773-774 م)، وحمّاد الراوية (المتوفَّى حوالي سنة 156هـ / 773م)؛ والمفضّل الضّبيّ (المتوفَّى حوالي سنة 164/ 780م). وبدافع من اهتمام «أكاديمي» بالشعر، برعوا في جمع مُصنَّفات كبيرة من موادّ تشملُ قبائلَ مُختلِفة.

ووفقاً للمعلومات الشّحيحة التي لدينا عن الحقبة المُتوسِّطة للنّقل بين الرُّواة والّذين يعرفون بالرّواية، فإنَّ هؤلاءِ الأخيرَين أي الرَّاوية تلقَّوا القصائد والأخبار حولَ العصور القديمة من المصادر الآتية: الأعراب «البدو»، ولاسيّما شيوخ القبائل —كما يبدو الأشخاص الّذين قدَّموا دوراً مُهماً في حفظِ ونقلِ المواد التّقليديّة لقبائلِهم[3] - وأعضاء آخرين من قبيلة الشَّاعر، ومن بينِهم نساء أيضاً، وكذلك من الرُّواة - الشُّعراء أمثال ذي الرُّمّة (المتوفَّى في سنة 117هـ/ 735م) [8]، وجرير (المتوفَّى حوالي سنة 111هـ/ 735م)، والفرزدق (المتوفَّى حوالي سنة 110هـ/ 728م)[4]، على

(1) أمثلة في دراسة سزكين (-1967، المُجلَّد 2، ص. 22).

(2) الفرق بين المُصطلَحين الرّاوي، أي النّاقل القبلّي، من جهة، والرّاوية، النّاقل المُتعلّم، من جهة أخرى، هو بناء أوربي مصطنع ثانوي إلى جانب الأدب؛ وفي النصوص. العربية، أن كلا التعبيرين إنّما يعني كلا الصنفان من الناقلين. ومن أجل تبسيط مُناقَشتنا، فإنّنا سوف، مع ذلك، ندعمُ هذا التّمييز. وانظر على كليهما، راجع شارل بيلا (1952) ص. 137).

(3) أبو حاتم السجستانّي (1899، ص. 25، رقم 20، 1. 15؛ ص. 28، رقم 1،20. 4؛ ص. 39، رقم 37). هذا ومزيد من المراجع في عمل ناصر الدّين الأسد (1978، ص. 233 234-).

(4) المراجع في عمل ناصر الدّين الأسد (1978، ص. 232 233-، ص. 234 وما يليها، ص. 222-231)، وسزكين (-1967، المُجلَّد 2، ص. 25).

وجه الخصوص، وكذلك أبنائهم وأحفادهم (فعلى سبيل المثال، ذكرَ حفيد جرير).[1].

فمنذُ وقتٍ مُبكِّرٍ، كانَ يُعتقَد أن الحفاظَ على الشِّعر لا يقتصرُ على حفظِ جودةِ الموادّ المنقولة فحسب، لكن حيثُما أمكنَ على ما جرى عليها من التّغييرات أو التّحسينات. فالشَّاعر الحطيئة قبل مُدّةٍ وجيزةٍ من وفاتِه (حوالي مُنتصَف القرن الثاني للهجرة/ القرن السَّابع الميلاديّ)، كانَ هو نفسه راوية مشهور،[2] قيلَ إنَّه صرخَ قائلاً: «ويل للشِّعر من راويةِ السّوء».[3]

وذاتَ مرَّة قالَ خلفُ الأحمر إلى تلميذِه الأصمعيّ (المتوفَّى في 213 / 828) [4]: «فقد كانَت الرّواة قديماً تُصلِحُ من أشعار القدماء». وفي الواقع، لدينا أكثر من دليل على أمثال هذه التَّدخُّلات منذُ أوائِل العصور الإسلاميّة. ذكرَ عن ابن مقبل (المتوفَّى بعد 35/ 656 أو 70/ 690) قال[5]: «إنّي لأرسل البيوت عوجاً، فتأتي الرُّواة بها قد أقامَتها».

لقد تركَ جريرٌ والفرزدقُ المجالَ لرواتِهم في تهذيبِ (تنقيح) قصائدِهم. وفي سياقِ رواية سردية طويلة في كتاب الأغاني،[6] ذكرَها أبو الفرج عن عمّ الفرزدق، نجدُ المعلومة الآتية حولَ عمل رواة هذَين الشَّاعرين المَشهورين في العصرِ الأمويّ:

---

(1) جرير والفرزدق (1905–1912، المُجلَّد 2، ص. 647).

(2) لقد روى ديوان كعب بن زهير وشعراء آخرين من آل زهير؛ راجع أبي الفرج الأصفهاني (1285هـ، المُجلَّد 15، ص.147).

(3) أبو الفرج الأصفهاني (1285هـ، المُجلَّد 2، ص. 59).

(4) المرزبانّي (1965، ص. 199)؛ راجع عمل ناصر الدّين الأسد (1978، ص. 242).

(5) ثعلب (1956، ص. 413).

(6) أبو الفرج الأصفهانّي (1285هـ، المُجلَّد 4، ص. 54).

«جئتُ الفرزدقَ ... ودخلتُ على رواته، فوجدْتهم يعدّلونَ ما انحرفَ من شعرِه ... ثمَّ أتيتُ جريراً ... فوجدتُ رواتَه وهم يقوِّمونَ ما انحرفَ من شعرِه، وما فيه من السِّناد».[1]

[9] إنَّ إحدى التّفصيلات المُثيرة للاهتمام الواردة في هذه القصَّة هي أنَّ الأمور التي كانَ من المُفتَرَض على الرُّواة أن يقوموا بتصحيحها تشملُ أيضاً أخطاء في نظام القوافي.

وخلال المُناقَشة المذكورة أعلاه، قيلَ إنَّ خلفَ الأحمر أخبرَ الأصمعيّ بتصحيحِ بيتٍ قاله جرير، على الرَّغم من أنَّه كانَ من الواضح كلِّ الوضوح أنَّ جريراً قد صنَّفه أو ألَّفه بهذهِ الصّيغة، ومعَ ذلك قرأَ الأصمعيُّ البيتَ بهذهِ الصِّيغة نفسِها على أبي عمرو- ذلك لأنَّ جريراً، اعتماداً على خلفٍ، لم يهذِّب شعرَه بما فيه الكفاية، وكانَ قليلَ التّنقيح، مُشرَّد الألفاظ.[2] وفي هذه الحالة، حسن البيتِ باستبدال حرفٍ جارٍّ بحرفٍ آخرَ. وفي الأصل، ذكرَ أنَّ جريراً قد قال:

فيا لك يوماً خيرُه قبلَ شرِّه تغيَّب واشيه وأقصرَ عادلُه

ويقال أن خلفا استبدل "قبل" بـ "دون" لأنها حسنت المعنى:

فيا لك يوماً خيرُه دونَ شرِّه تغيَّبَ واشيه وأقصر عادله

وفي خبر يرجعُ إلى المازنيّ (المتوفَّى في عام 248/ 862)، أخبرنا أنَّ الأصمعي نفسَه أصلحَ شعراً لامرِئ القيسِ: إذ استبدلَ تعبيراً عدَّه غيرَ صالحٍ في سياقِ

---

(1) راجع وليم رايت (1951، المُجلَّد 2، ص. 356، علامة القسم 199. إنّ السَّند هو نوع من أنواع القافية غير الصّحيحة نحويّا، فمثلاً: خموشا، قريشا.

(2) المرزبانّي (1965، ص. 198- 199)؛ راجع بروكلمان (1943-1949، مُلحَق. المُجلَّد 1، ص. 33).

البيت بأخرَ أكثر مُلاءَمة. وفي بعض الأحيان، صحَّح الرّواةُ أيضاً أخطاءَ في العربيّة (الفصحى).(1)

تتلخَّصُ المُمارَسات الكيفية للرُّواة على نَحوٍ ملائِم في هذا القول: «الرّاوية أحدُ الشّاعرين».(2)

ولذلك، فإنَّ الرُّواة في هذه الحقبة لم يصبّوا تركيزَهم كثيراً على الدِّقة النَّصّيّة والنَّقل الأمين للأصل، بل على الحِفاظ عليه وتحسينِ جودة القصيدة فنّيّاً ولغويّاً. وفكرة تنقيح مكتوب، ألّا وهي المنشور الأدبيّ للمادّة، تتعارَضُ معَ هذا المفهوم للنّقل. وكانَ أحدُ صيّغ (أو على الأقلّ ما هو مُترقِّب) النّشر المكتوب هو إيداع العهود التي نوقِشَت في أعلاه. ومع ذلكَ في حالةِ الشّعر، فإنَّ النَّشر ما زال مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً للغاية مع النقل الشخصي [10] والشّفاهيّ- «المسموع»- والانتشار. في الوقت الذي كانَ المقصود من الإجراء الأوّل تحديد صياغة والحفاظ عليه على نَحوٍ دائم ولا لبس فيه، وكانَ الهدف من هذا الإجراء الأخير هو الحفاظ على المرونة: يجب حفظ ما هو جيد في نصّ و لا ينبغي الحفاظ على ما هو غير ناضِج أو غير مُكتمِل. ولذلك سيبقى مُتاحاً للتَّحسينات في المُستقَبل. و يمكنُ للشَّخص المُختصّ فقط- وليس أي عيّنة مكتوبة بخطّ جيّد- ضمان هذه العمليّة.

ومعَ ذلك، لا تستبعدُ الظّروف المذكورة في أعلاه على الإطلاق استخدام الكتابة في عملية النَّقل. ولدينا الكثيرُ من الشَّهادات والأدّلة من هذه الحقبة التي تبيِّنُ امتلاكَ الشُّعراء والرّواة لمُذكَّرات مكتوبة، بل ومجموعات كاملة. لم يكن القصد من هذه المُلاحَظات نشرَها إلى العامّة من النّاس؛ كانَ الغرض الرئيس منها لتكون بمثابة «معينات – ذاكرة» للرواة. ولذلك فإن الكتابة تحقق وظيفة مُختلِفة تماماً عمَّا كانَ عليه الحالُ في تدوينِ

(1) المرزبانّي (1965، ص. 27 – 28، ص. 150).

(2) أنطون شبيتالر (1989، رقم. 88).

العهودِ وكتب الحماية. وفي الحالة الأخيرة، تخدمُ هدفاً أساسيّاً وجوهريّاً؛ أمّا في الحالة الأوّلى، فإنَّ وظيفتَها كانَت مُساعَدة ثانويَّة إلى حدٍّ كبير.

يقدِّمُ الفرزدقُ في واحدةٍ من قصائدِه المُثيرة للجدل (نقائض، «معركة شعريّة») [1] قوائم بأسماء عددٍ غفيرٍ من الشُّعراء الأوائل ممّن نقلَ أعمالهم. وفي سياق الكلام هذا، يقول:[2]

«والجعفريّ [لبيد بن ربيعة] وكانَ بشر [ابن أبي خازم] قبلَه لي من قصائدِه الكتاب المُجمَل»

وبعدَ بضعةِ أبياتٍ، يقولُ: [3]

«دفعوا إليَّ كتابَهم وصيّة»

تخبرُنا هذه الأبيات أنَّ الفرزدقَ امتلكَ دفاترَ مُلاحَظات تحتوي على الأشعارِ الّتي نقلَها: يذكرُ بصراحة أنَّه اقتنى «كتاباً» لأشعارِ لبيد وبِشرٍ المُصنَّفة. وهذا يعني أنَّ هؤلاء الشُّعراء أنفسهم و الرّواة (على الأقلّ) ممَّن كانَ يسبقُ الفرزدق بجيلٍ واحدٍ ينبغي أن يكونوا قد أنتجوا مُدوَّناتٍ؛ وإلا تعذَّرَ عليه أن يدَّعي أنَّه ورثَ دفاترَ مُلاحَظاتهم كمِيراثٍ بالوصية.

[11] وردَ صراحةً أنَّ ابن متّويه راوية الفرزدق كتبَ قصائدَ سيِّده. [4] وعندَما أرادَ نظْمَ هجاءٍ في بني نُمير، قالَ جريرٌ للحسين راويته: «زِدْ في دهنِ سِراجِك اللَّيلة، وأعدِدْ لَوْحاً ودواةً. ثمَّ أقبلَ على هجاءِ بني نُمَيرٍ!»[5].

(1) جرير والفرزدق (–1905 1912) المُجلَّد 1، ص. 200.، رقم. 39، بيت 51 وما يليه).

(2) م. ن (1905–1912، المُجلَّد 1، ص. 200.، رقم. 39، بيت 57).

(3) م. ن (1905–1912، المُجلَّد 1، ص. 200، رقم. 39، بيت 61).

(4) م. ن (1905–1912، المُجلَّد 2، ص. 908).

(5) م. ن (1905–1912، المُجلَّد 1، ص. 430، 1. 12).

ويمكننا في هذه المرحلة توثيق وجود «كتب» مع معرفة قبلية وما شابه ذلك. كما يذكر المفضّل الضّبيّ عن أبي عبيدة،[1] لدينا البيت الآتي من الطّرماح (المتوفَّى حوالي سنة 110/ 728) — و ليس، كما يفترض في بعض الأحيان، أنَّ البيتَ قالَه بشر بن أبي خازم (المتوفَّى بعد سنة 600).[2] الذي ذكرَ كتابَ بني تميم:

وجَــدْنَــا في كِـتــابِ بَـنِـي تَمِـيـمٍ　　　أَحَــقُّ الْخَـيْـلِ بـالـرّكْـضِ المُـعـارُ

يبدو أنَّ هذا الاقتباسَ من كتابِ بني تميم يدوِّنُ مثلاً أو قولاً مأثوراً.

وفي غضونِ ذلك الزَّمن، الَّذي أصبحَ فيه تدوينُ مادَّة الحديث سائداً في المُمارَسة بينَما تعرَّضَ من النّاحية النّظرية للهجومِ بشراسةٍ وبقوَّة من العلماءِ، ولاسيّما أولئِك من البصرةِ والكوفة،[3] كانَ استخدام الكتابة لتدوين الشِّعر موضع نقد أيضاً. وتجدر الإشارة إلى أن الهدف كانَ في المقام الأوَّل هو شاعرٌ واحدٌ ما يزالُ يمثِّلُ التّقليدَ البدويَّ: ذو الرمة (المتوفَّى في سنة 117/ 735).

نجدُ في كتابِ الموشَّح[4] للمرزبانيّ مجموعة من ثلاثِ حكاياتٍ تصفُ كيفَ أنَّ ذا الرِّمة إمّا أملى أشعارَه إلى ثلاثةِ علماءٍ ورواة، وهم: شعبة بن الحجّاج (المتوفَّى في سنة 160/ 776)، وحمّاد الراوية (المتوفَّى حوالي 156/ 773)، وعيسى بن عمر الثّقفيّ (المُتوفَّى في سنة 149/ 766) أو أنَّه جعلَهم يقرؤونَ في حضرتِه – حيثُ استخدمَ (بطبيعة الحال) العلماءُ في أثناءِ ذلك مُدوَّناتٍ مكتوبةً. وفي سياقِ هذه العمليَّة، يذكرُ إنَّ الشَّاعرَ قد أعلمَهم عن

---

(1) المُفَضَّل الضَّبّيّ (1921، ص. 676، 9).

(2) سزكين (–1967، المُجلَّد 2، ص. 37).

(3) انظر الفصل الخامس، ولاسيّما الصّفحات. 114–116 وص. 125–127 (= شولر، 1989، ولاسيّما ص. 217 وما يليها، ص.232 وما يليها).

(4) المرزباني (1965، ص. 280).

مسائلَ أو أمورٍ تتعلَّقُ بالكتابة مشيراً إليهم عن أخطاءٍ وردَت في مدوَّناتِهم. وعندما سألَه العلماءُ المُندهشون عمّا إذا كانَ يستطيعُ الكتابة، أوضحَ ذو الرِّمة أن كاتباً "استقرَّ في بلادِه"— وجاءَ في أحدِ الرّوايات عن القصّة، "قدَّمَ علينا من الحيرة" — زارَه في الصَّحراء وعلَّمَه الكتابةَ من خلالِ خطِّ الحروفِ في [12] الرَّمل. يوجدُ روايتانِ تسجِّلانِ أنَّ الشّاعر طلب من العالِمِ ألّا يخبرَ أحداً عن معرفة القراءة والكتابة.

ونعرفُ أيضاً بفضلِ تصريحِ لُمنظِّر أدبيّ، محمَّد بن عبد الغفور الكلاعي (المتوفَّى في حوالي سنة 542/ 1148)،[1] سبب الامتعاض من استخدام الشُّعراء البدو للكتابة. فيقول:

«والتكلُّف عندَهم [المقصود في رأي مجموعة من العلماء] مهجور. ولذلك شكّوا في فصاحة الشَّاعر إذا كتبَ، خيفة أن يتكلّفَ استعمال الأقلام، ويستعينُ بالنَّظر في الكتاب؛ إذ لهما جزءٌ من العمل، وحظٌّ من التّأليف.»

وفقاً لهذا الرّأي، لا حاجةَ للكتابة كوسيلةِ دعم من شخصٍ موهوبٍ بموهبةٍ شعريّةٍ فطريّة. والشُّعراء الذين يعملونَ بالقلم والورقة يعدّون مُتكلِّفين و «مُتصنِّعينَ»، واعتبرَهم بعض العلماء أقلّ موهبةً من أولئكَ الّذين تجنَّبوا هذه الأدوات.

لكن حتَّى مثل هذا المثال السّلبيّ يبين كيف كانَ انتشارُ استخدامِ الكتابة واسعاً كمُساعَداتٍ للذّاكرة مع الشُّعراء والرّواة في أوائل القرنَ الثّاني للهجرة/ القرن الثّامن المِيلاديّ. علاوةً على ذلك، تقدِّم لنا حكاياتُ المرزباني بعضَ التبصُّر بشأن الطّرائق والوسائل التي اعتمدَها الرُّواة المتعلِّمين، الذين بدؤوا في هذا الوقت جمعَ الشِّعر على نطاقٍ واسعٍ: لقد

---

(1) الكلاعي (1966، ص. 235). وأنا ممّتنّ للبروفسور سيجار بونابكر في تعريفي بهذا العمل والمرجع.

دوَّنوا (كتابةً) أشعاراً و»قرؤوها أمام» الشُّعراء أو الرُّواة (قراءة). ولا علاقةَ لمدوَّناتِهم، التي احتفظوا بها في الدور والتجؤوا اليها عند الحاجة، بـ «عمليات النَّشر». وتماشيا مع العرفِ العربيّ القديم، فإنَّ إلقاء الشّعر، الذي تطوَّر الآن إلى مُحاضَرات علميَّةٍ عامَّة،[1] ظلَّ شفاهيّاً. وعلى غرارِ تدريس علماء الحديث في البصرة والكوفة، تلا علماء فقه اللّغة البصريّين والكوفيّين (نظير: أبو عمرو بن العلاء، وحمّاد الراوية، وخلف الأحمر والمُفضَّل الضَّبّيّ) موادّهم من الذّاكرة. لم يترك الرُّواة وراءهم أي كتاباتٍ قاموا بتحريرِها بأنفسِهم.

لقد ذكرَ ابن النّديم[2] صراحةً في مقالتِه عن حمّاد الراوية أنَّ أحداً لم يرَ أيَّ كتابٍ له (أي لحمّاد): تمَّ تحريرُ «كتبٍ» مُتداوَلة باسمِه من علماءَ بعدِه. امتلَك حمَّادٌ بلا شكّ مُدوَّناتٍ مكتوبةٍ أيضاً، لكنَّه استخدَمها لأغراضٍ خاصّة فقط. واستناداً على خبرٍ في كتابِ الأغاني [13] نقلَ عن حمّاد نفسِه، إنَّه استدعي في إحدى المرّات من الخليفة الوليد بن يزيد (حكم بين 125–126 هـ/ 734– 735م). وقبلَ الاجتماعِ بهِ، قرأَ حمَّاد ما كانَ من المُرجَّح للخليفةِ أنَّ يسألَه عنه. ذكرَ أنَّه علّل ذلك بقوله:

«فقلتُ (لنفسي): لا يسألُني إلاّ عن طرفَيه قريشٍ وثقيفٍ، فنظرتُ في كتابَي قريشٍ وثقيفٍ. فلمَّا قدَّمتُ عليه سألَني عن أشعار بليّ، فأنشدْته منها ما استحسَنه».[3]

يبدو من الحكاية أنَّ حمَّاداً — وربَّما رواةً آخرينَ أيضاً — رتَّبوا وصنَّفوا

(1) شارل بلّا (1953، ص. 137).
(2) ابن النّديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص. 92) [= (1970، ص. 198).
(3) أبو الفرج الأصفهانّي (1285، المُجلَّد 5، ص. 174)؛ راجع سزكين (–1967، المُجلَّد 2، ص. 28).

مجموعاتِهم وفقاً للقبائل. وهذا يؤكِّدُ زعمَ جولدتسيهر[1] و بروي[2] اللّذّين جادلا وناقشا بأنَّ الدَّواوين القبليّة (ويقصدُ بالدّيوان مجموعة قصائد) كانَت الشَّكل الأصليّ للمجموعات الشِّعريّة وسبقَت دواوين الشُّعراء الفرديّة. إلا أنّ المُدوَّنات المكتوبَة المعنيّة لا ينبغي لها أن تعادل الدّواوين القبليّة التي نقحَها علماء فقه اللّغة في القرن التالي (أي القرن الثّالث الهجريّ/ التّاسع الميلاديّ). لقد كانَت هذه الدّواوين في مُعظَم الحالات طلائع لهذه المُصنَّفات اللاحقة. وأغلب الظّنّ أنّها لم تكن حتّى مجموعة من المجموعات للأشعار فحسب، ولكن من المُحتمَل أيضاً أنَّها احتوَت على رواياتٍ قبليّة، وأمثال، وأي أمرٍ آخرَ جدير بالمعرفة. إنَّ الاقتباسَ من كتابِ بني تميم المَذكور في أعلاه[3] هو مثالٌ واضِحٌ.

كما يجبُ أن نلحظَ أنَّ حماداً في لقائِه الشَّخصيّ معَ الخليفة قامَ بما كانَ يقومُ به في مجالس قراءاته العامّة بشكلٍ اعتياديّ: تركَ كتبَه في الدّار. لم يكن بحاجة إلى دعم الكتابة – أو، على الأقل أرادَ أن يعطي انطباعاً بذلك.

وفي مرثيَّة امتدحَ فيها أبو نواس (المتوفَّى حوالي سنة 200/ 815 م) أستاذَه خلفاً الأحمر، وهو تلميذ أبي عمرو بن العلاء وكانَ هو نفسه راويةً مشهوراً، قالَ الكلمات الآتية:[4]

«ولا يعمّي معنى الكـلام، ولا يأخذ إسناده عن الصُّحُفِ».

يذكر الجاحظ[5] عن أبي عبيدة (المتوفَّى في سنة 207 هـ/ 822 م أو بعد ذلك بمدّة وجيزة) أنَّ أبا عمرو كانَ لديه ما يكفي من الكتب «دفاتر

(1) جولدتسيهر (1897، ولاسيّما الصّفحة 126).

(2) انظر بروي (1927، ص. 10).

(3) في الصّفحة رقم 68 في أعلاه.

(4) أبو نواس (1958، المُجلَّد 1، ص. 317، 1. 3؛ وأيضاً الصّفحة 311، 1. 12).

(5) الجاحظ (1367/ 1948، المُجلَّد 1، ص. 321).

المذكَّرات» التي ملأت بيتاً له إلى قريب من السَّقف». وحتّى وإن كانَ لم يحرقها، كما تُضيفُ هذه الرّواية ، في وقتٍ لاحقٍ [14]، لم تكن هذه المُدوَّنات لتصلَ إلى الأجيالِ القادمة: كانَت «كتبُه» التي كتبَ عن «العرب الفصحاء» هي مُذكَّراتٌ «مُحاضَرات» لاستخدامِه الشَّخصيّ. لم تكن كتباً مُحرَّرة مُعَدَّة للنّشر. وتمشياً مع المُمارَساتِ المُعاصِرة، تلقى أبو عمرو علمَه ومعرفتَه من خلالِ السَّماع.[1] ومثل علماءِ الحديث، احتفظَ علماءُ اللّغة البصريّين والكوفيّين بمُمارَسة إلقاء أو تلاوة موادّهم شفاهيّاً، وحيثُما أمكنَ، من الذّاكرة، وذلك حتّى القرن الثّالث/ التّاسع.

ووفقاً لثعلبَ (المتوفَّى في سنة 291/ 904)، تلميذ ابن الاعرابيّ (المُتوفَّى في سنة 231/ 846)،[2]

«شاهد في مجلس ابن الأعرابيّ ... فيجيب من غير كتابٍ، وقد لزمَه بضعَ عشرةَ سنة، ولم يرَ في يده كتاباً قطّ»، ومعَ ذلك تخبرُنا حكايةٌ كاشِفة[3] بأنَّه احتفظَ بعددٍ غفير من «الكتب» في دارِه: إحدى المرَّات، قيلَ إنَّه ادّعى وجودَ عددٍ من الأعراب (قبلَ الّذين «سمع» منهم) كانوا في داره. لكن اتَّضح في النّهاية بعدم وجود أحد في بيتِه. وبدلاً عن ذلك، كانَ يتباحثُ في «كتبه» التي احتفظَ بها هناك!. [عن أبي عمران قالَ: «كنتُ عندَ أبي أيوب أحمد بن محمَّد بن شجاع فبعثَ غلامَه إلى أبي عبد الله الأعرابي يسأله المجيء إليه، فعادَ إليه الغلام فقالَ: قد سألته ذلك فقال لي: عندي قومٌ من الأعراب فإذا قضيتَ إربي معهم أتيتُ، قالَ الغلام: وما رأيتُ عندَه أحداً إلّا أنَّي رأيتُ بينَ يديه كتباً ينظرُ فيها، فينظرُ في هذا مرَّة وفي هذا مرَّة، ثمَّ ما شعرنا حتّى جاءَ، فقالَ له أبو أيوب: إنّه ما رأى عندَك أحداً وقد قلْت له إنَّا معَ قومٍ

(1) م. ن. (1367/ 1948، المُجلَّد 1، ص. 320، 1. 15).
(2) ابن النّديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص. 69، 6)[= (1970، ص. 152).
(3) ياقوت (1923–1930، المُجلَّد 7، ص. 8).

من الأعرابِ فإذا قضيتَ إربي معَهم أتيتُ، فأنشدَ:

لنا جُلَساءُ ما نَمَلُّ حديثَهم ألِبَّاءُ مأمونون غَيْباً ومَشْهدا

يُفيدوننا من علمهم علمَ ما مضى وعقلاً وتأديباً ورأياً مُسَدَّدا

فلا فتنة نخشى ولا سوء عِشْرةٍ ولا نتَّقي منهم لساناً ولا يدا

فإن قلتَ: أمواتٌ فلا أنتَ كاذِبٌ وإن قلتَ: أحياءٌ فلستَ مُفنَّدا]

تروي الحكاية بوضوح شديد التّناقُض بينَ المثالية والواقع أو بينَ النّظريّة ومُمارَسة التَّعليم في فقه اللّغة (وغيرها من الموضوعات)، التي جاءَت في الصَّدارة هذه المرَّة (لكنَّها كانَت موجودة في السَّابق):

يضطرُّ العلماء بدافع التّوقُّعات العامّة إلى التّظاهُر بأنَّهم تلقَّوا معرفتَهم بالكاملِ من خلالِ عمليّة نقل «مسموع/ مُستمَع» في تواصُلٍ شخصيّ بمعلّميهم.[1] وفي الواقع، فإنَّ مُعظَم، وربَّما الكثير من علومهم نُسِخَت من «كتب» مُتداوَلة آنذاك. وكما هو الحالُ مع بعضِ أوساط علماء الحديث، كانَ الإلقاء من الذّاكرة يُمارَس من ذلك الوقت فصاعداً [2] على سبيل «الرّياضة»، لكن ذلك لم يعد بصورة جادَّة: تمَّ تعريفُ الإلقاء الحرّ كمصدرٍ لعدمِ الدّقّة والعيوب في النَّقل منذُ وقتٍ طويلٍ.[3]

في بادئ الأمر ولمدَّةٍ طويلةٍ بعدَه، لم يفكِّر الشُّعراءُ العربُ ورواتُهم بوضعِ مجموعاتهم في شكل نهائيّ ونشرِها. ويمكن قول الشّيء نفسه عن الرُّواة المُتعلّمين الّذين – وإن كانَ البعض منهم من غير العرب– ما زالوا ينظرونَ إلى أنفسهم على أنَّهم يتبعون التّقاليد العربيّة القديمة. إنَّ الفكرةَ

(1) انظر الفصل الأول، ص. 41 (= شولر، 1985، ص. 226).

(2) الفصل الخامس، ص. 127 (= شولر، 1989a، ص. 234).

(3) الفصل الخامس، ص. 116 (= شولر، 1989a، ص. 220).

بتدوين النّصّ للاستخدام «العام» ظهرَت خارج نطاق هذه الحلقة أو الدّائرة.

[15] ونسمع عن الخليفة الأمويّ معاوية (حكم بين 41–60 هـ / 661–680 م) أنَّه أمرَ الرُّواة باختيار أشعارٍ و «نقلِها» إلى ابنِه يزيد. وذكرَ عن عبد الملك (الذي حكم بين 65–86 / 685–705) أنّه اختار قصيدة واحدة من كلِّ عملٍ من أعمالِ الشُّعراء العرب القدماء السّبعة المشهورين– سابقة لمجموعةِ المُعلَّقات المزعوم أنَّها صنِّفَت من خلالِ حمّاد الراوية.[1]

وعلى الرَّغم من عدمِ وجودِ نصٍّ صريحٍ يذكر بأنَّ تدوين المجموعات المعنيَّة كانَ كتابة، فمن المُحتمَل: صدر التّفويض من الخليفة، الّذي يحتفظُ بمكتبة. ومعَ ذلك، ففي هذه الحالة كما في حالات أخرى، لا يمكن العثور على معلوماتٍ موثوقٍ بها إلا في أوائل العصر العباسيّ وبعده.[2]

و وفقاً لرواية نقلَت في فهرست ابن النّديم،[3] أنّ راوية من أهمّ الرُّواة، وهو المُفضَّل الضّبّيّ، «عمل» المجموعة التي عرفت فيما بعد باسمه «المُفضَّليات» لابن المنصور، الخليفة المهدي لاحقاً (حكم بين 158–169 هـ / 775–785 م). فمن الواضِح أنَّ هذه الأشعار والقصائد، بسبب طولها على الأقلّ، وضعت موضع الكتابة. وفضلاً عن ذلك، يشيرُ تعبير «عمل» بما له من علاقة بـ «المُختارة» إلى نصٍّ مكتوبٍ أيضاً.

---

(1) (كيستر 1970، ص. 29، وما يليها)، نقلًا عن أحمد بن أبي طاهر طيفور، كتاب "المنثور والمنظوم"؛ سزكين (–1967، المُجلَّد 2، ص. 47).

(2) لكن انظر الصّفحة رقم 81.

(3) ابن النديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص. 68) [= (1970، ص. 151)]. يمكن العثور على معلومات إضافيّة حول الأخبار عن أصل المجموعة والمراجع الأخرى في بحث رينات جاكوبي «المُفضَّليات» في الموسوعة الإسلاميّة «طبعة ثانية»، المُجلَّد. 7، ص. 306 – 307.

وتروي رواية أخرى[1] قصّة مُختلِفة حولَ أصل المجموعة: فيقالُ إنَّ «إبراهيمَ بن عبد الله العلوي قد اختارَ وصنّف هذه الأشعار في منزلِ المُفضَّل من «قمطرين]كتب[فيهما أشعارٌ وأخبارٌ». لكن المُفضّل نفسه لم يخرج نصّاً مُحَرَّراً بطريقةٍ نهائيّة من مجموعته. إذ يكتب ابن النّديم:[2]

«وهي مئةٌ وثمانية وعشرون قصيدةً. وقد تزيدُ وتنقصُ وتتقدَّمُ القصائد وتتأخَّرُ بحسبِ الرّواية عنه. والصَّحيحة التي رواها عنه ابن الاعرابيّ».

وعلاوة على ذلك، فإنّ الخليفة المنصور (الذي حكم بين 136–158 / 754–775) هو الذي كلّف ابن إسحق (المتوفَّى في سنة 150/ 767) إخراج نسخة مكتوبة من معلوماته التّاريخية

«] قالَ: اذهبْ فصنِّف له كتاباً منذُ خلق الله تعالى آدم عليه السلام إلى يومِك هذا"[، كذلك (كما هو الحال في "المُفضّليّات") إلى ابن أمير المؤمنين. وبعدئذٍ أدرجَ الكتابَ الكبير لابن إسحَق [16] في مكتبة الخلافة («والقى الكتابَ الكبيرَ في خزانة»).[3]

وحتّى في هذه الحالة، فليس هنالك من شكٍّ في ظهور نصٍّ نهائيّ الشَّكل نُقِلَ من جديد إلى صيغة ثابتةٍ وموحَّدة. والأحرى، إنَّ مادّة ابن إسحَق التّاريخيّة ولاسيّما كتابه «المغازي»، مُرِّرَت إلى مُختلَف المُحرِّرينَ و المُنقّحين (ابن هشام، والطبريّ، إلخ.) من خلال عدد كبير من تلامذة ابن إسحَق وتلامذة هؤلاء أنفسهم بوسيلةِ المُحاضَرات. وفي بعضِ الأحيان،

(1) السّيوطيّ (بدون تاريخ، المُجلَّد 2، ص. 319)؛ سزكين (–1967، المُجلَّد 2، ص. 53).

(2) راجع الملحوظة رقم. 409. تضمّ المجموعة اليوم 126 قصيدة.

(3) الخطيب البغداديّ (1931، المُجلَّد 1، ص. 220). و وفقاً لهذه الرواية، فإنّ البرديّات (أو القراطيس) التي كتب ابن إسحق كتابه عليها — أي المخطوطة الأصليّة التي تمَّ على الأرجح من خلالها صنع نسخة الخليفة — ورثها تلميذه سلمة بن الفضل. فكانَ هو (وهو وحدَه!) الذي استخدم هذه المواد من أجل نقل لاحق.

تختلفُ وسائل النّقل المُتماثِلة التي أصبحَت مُتوافرة الآن في التّنقيحات الموجودة اختلافاً جوهريّاً.[1] ويبدو أنّ النَّسخة النّهائية المُنتَجة لمكتبة الخليفة قد اختفَت؛ ولم نسمع عنها شيئاً آخر.

إنَّ مُصطلَح «نشر» غير مُناسِب تماماً لهذين العملَين – كتاب المُفضّليّات والكتاب الكبير – وذلك لأنَّ "الجمهور" المُوجَّهة إليهم هذه الكتب وهم (الخليفة وبلاطه) كانَ محدوداً للغاية. وبالرَّغم من ذلك، يمكنُنا على الأقلّ التكلُّم عن "توقُّع" للنَّشر بقدر ما أعدَّ العلماء نسخاً مُنقَّحة لمجموعاتِهم أو مخطوطاتِهم المُتاحَة للاستخدام من الغرباء.

وبعد ذلك بوقتٍ قصيرٍ، نواجهُ – ما زالَ الأمر على نَحوٍ مُتناثِر للغاية — توقُّعاً آخرَ عن النَّشر في أوساط فقه اللّغة، ألّا وهو إيداع نسخ أنموذجيّة (راجع الصّفحة رقم 63). ومن الأهمّيَّة بمكان أنَّها موثَّقة لأَوَّل مرَّة في أخبارٍ عن عالمٍ قيلَ فيه بسياقٍ آخرَ في أعماله، في مُعجمِه "كتاب الجيم"، أنّه كانَ شحيحاً جدّاً في رواياتِه، حيثُ لم يكن مُهتَماً بإفراط في تدريسه ذلك لطلّابه في مُحاضَراته: أبو عمرو الشيباني (المتوفَّى حوالي سنة 205/ 820). [2]

وبناء على رواية [3] تعود إلى ابنه عمرو، فقد اعتادَ الشيباني على إيداع نسخة في مسجدِ الكوفة من كلِّ جزءٍ من أجزاءِ دواوينِه القبليّة (تقولُ الرّواية النّهائية أنَّها وصلَت إلى 80) عندَ الانتهاء. ومن الواضح أنَّه تمَّ إصدارُ طبعة مكتوبة قصدَ المؤلِّف أن تكونَ نهائيّة.

---

(1) سعدون السّاموك (1978، ولاسيّما ص. 165(.

(2) أبو الطّيب اللّغوي (1955، ص. 91–92).

(3) ابن النّديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص. 68) [= (1970، ص. 150)].

(3) أسباب ودوافع

[17] كانَ النّحويّ سيبويه (المتوفَّى حوالي سنة 180/ 796) [1] أحد أوائل أهل العلم في الكتابة باللّغة العربيّة لتأليف كتابٍ بنصٍّ ثابت، والذي كانَ من النّاحية الأولى يَنشرُ حيثُما كانَ ذلك ممكنا من خلال نظام المُحاضَرات/ المجالس، لكن من الناحية الأخرى لم يعتمد أكثر على النّقل الشّفاهيّ أو «السّماع» بسبب ما يترتَّبُ على شكله المُحرَّر. لقد ابتدعَ شيئاً غيرَ مسبوقٍ وذلك برسم خريطة نظام كامل، وهو قواعد اللغة العربيّة. لعلَّ ذلك كانَ أحدَ الأسباب التي جعلته يختارُ شكلَ الكتاب الأدبيّ (مُنقسِم إلى فصول، وما إلى ذلك) من أجل تقديم أفكاره. وفي الوقت نفسه، كانَ من المُمكن لكتاباتٍ أخرى أن تصلح كأنموذجاتٍ لنّصّه، فعلى سبيل المثال، الكتب (المُحرَّرة على نَحوٍ نهائيٍّ) التي كتبَها «كتّاب» يعملونَ في التّراث الإيرانيّ: على سبيل المثال، ابن المقفَّع (المتوفَّى حوالي سنة 139/ 756-757). ومن الواضح أنَّ القرآنَ يمكن أن يكونَ أنموذجاً آخرَ من هذا القبيل: يذكِّرُ الشَّكلُ المُحرَّرُ على نَحوٍ نهائيّ من كتاب سيبويه العلماءَ العرب بكتاب الله، ولذلك دعا العلماءُ كتابَ سيبويه بـ (الكتاب) «قرآن النحو".[2].

وبغية تقدير إنجاز سيبويه على نَحوٍ كافٍ، علينا وضعُه في سياق العمل العلميّ وحصيلة مُعاصِريه من النّحاة. منهم على سبيل المثال: الفرّاء أبو زكريا الكوفيّ (المتوفَّى في سنة 207/ 822) وهو مؤلِّفُ كتاب «معاني القرآن». حيثُ يمكن أن يكونَ نوعاً من نسخةٍ كوفيّةٍ مُطابِقةٍ لكتاب سيبويه وذلك يُعزَى إلى تعامُله مع الكثير من المسائل النّحويّةِ في إطارِ تفسير القرآن. فالفرّاءُ «أملاه ... عن حفظِه من غيرِ نسخةٍ، في مجالسِه». امتدَت هذه الفصول على مدى سنتَين[3].

(1) الفصل الثّاني، ص. 49-50 (= شولر، 1989b، ص. 48 وما يليها).

(2) أبو الطّيب اللّغويّ (1955، ص. 65).

(3) الفرّاء (1972، المُجلَّد 1، ص. 1).

يوجدُ عددٌ من الدَّوافع الأخرى التي حرَّضت دعاة علوم الشُّعوب العربيّة الأصليّة إلى تحريرٍ نهائيٍّ ونشرِ مدوناتِهم المكتوبة؛ كانوا ينتمونَ إلى مقاماتٍ مُتنوِّعة ويجبُ تقييمهم على أساسٍ مُختلِف. ثلاثة من الدّوافع الأكثر أهمّيَّة، التي يعودُ أصلُها إلى خارج الحقول العلميّة، هي على النّحو الآتي:

1 – الصِّراع مع فرقٍ وحركاتٍ هرطقيّة. أدَّى هذا الدّافع إلى أولى الكتابات اللاّهوتيّة الموجودة. على سبيل المثال، "رسالة في القدَر" المنسوبة للحسن البصريّ (المتوفَّى في سنة 110 هـ / 728 م)[1]؛ [18] و رسالة في الردّ على القدريّة منسوبة إلى عمر الثّاني (حكم بين 99–101 هـ/ 717–720م) (أي الرّسالة المُوجَّهة ضدّ أنصار الإرادة الحرَّة)[2]؛ و كتاب «الإرجاء»، الذي يقال إنّه قد كتبَ من الحسن بن محمّد بن الحنفية (المتوفَّى في سنة 99/ 717م)[3]. إنَّ هذه «الكتب» كلَّها، بما فيها الكتاب الأخير («الإرجاء»)، هي رسائل. ومن ثمَّ، فهي تنتمي إلى التّقليد المكتوب في تأليف الوثائق والرَّسائل التي نوقِشت في القسم الأوّل من هذا البحث. وفي مُقدّمة كتاب «الإرجاء»، قيلَ (هذه البيانات تعتمد على سلسلة من الشهود) إنَّ الحسنَ بن محمَّد بن الحنفيّة كلَّفَ أحدَ ثقاته بقراءة الرّسالة علانيّة.[4] ومن الواضِح أنَّه في أواخر القرن الأوّل/ السّابع الميلاديّ وأوائل القرن

(1) حرّرت الرّسالة من هلموت رتر (1933). راجع أيضاً جوزيف فان إس (1977، ص. 18)، الذي أرخ النّصّ. بين 75/ 694 و 80/ 699؛ و كوك (1981، ص. 117–123)، الذي حدّد تاريخها بعد ذلك بعددٍ من العقود.

(2) تحقيق وترجمة ودراسة جوزيف فان إس (1977، ص. 43–57 / العربية؛ ص. 113 وما يليها / الألمانيّة). في حين أرجعها جوزيف فان إس إلى حوالي 100/ 718، و يعتقد كوك (1981، ص. 124–136) أنّها بعد ذلك بعددٍ من العقود.

(3) حقّقها ودرسَها جوزيف فان إس (1974، ص. 20–25). أرَّخها جوزيف فان إس في عام 75/ 694، ولكن كوك (1981، ص. 68–88) أرَّخها بوقتٍ لا يقلُّ عن النّصف الثّاني للقرن الثّاني / الثّامن.

(4) جوزيف فان إس (1974، ص. 25).

الثّاني/ الثّامن الميلاديّ، كانَ «النَّشر» الشّفاهيّ لبعض الوثائق المُحرَّرة لا يزالُ يعتبَر ضروريّاً.

2 – رغبة الخلافة والإدارة المَحلّيّة في جمع سياساتِها كتابةً. يكمنُ هذا الدّافع وراءَ وجودِ أوّل كتابٍ "صحيح" عن الشَّريعة (القانون) الذي نجا: كتاب "الخراج" الذي كتبه أبو يوسف يعقوب (المتوفَّى في سنة 182/ 798) [1]. وكتاب أبي يوسف اتّخذ أيضاً شكل رسالة: في مقدمته، نقرأ انه كانَ موجَّهاً إلى الخليفة هارون الرّشيد وأُخرِجَ بأمر منه.[2] وبالمُناسَبة، يشيرُ «الفهرست» إليه باعتبارِه رسالةً.[3] وكانَ الكتابُ السَّابق له كتاباً يحملُ العنوانَ نفسَه من الكاتب ابن يسار (المتوفَّى في سنة 170/ 786).[4] يوحي ذلك بأنَّ الرّسالة باعتبارِها نوعاً أدبيّاً ظهرَت في الوسط الاجتماعيّ للكتّاب الذين يعملون في الإدارة الحكوميّة. وفي نظرة إلى الإنتاج الأدبي للكاتب الأوّل الذي [19] ما زالت كتاباتُه موجودة، وهو عبد الحميد بن يحيى الكاتب (المتوفَّى في سنة 132/ 750)[5] يؤكِّدُ على هذا الادّعاء: إنَّ جميع

(1) راجع سزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص. 419 وما يليها). إنَّ كتاب مالك بن أنس (المتوفَّى في سنة 179/ 795) «المُوَطّأ»، الذي ربَّما يكون في وقتٍ أسبق من كتاب «الخرّاج»، هو مُصنَّف جمع فيه الأحاديث والآراء الشّرعيّة والفقهيّة، ولم يصبح بعد كتاباً مُحرَّراً على نحوٍ قاطع.

(2) ترد السُّطور الأولى القليلة من العمل على النّحو الآتي:
«هذا ما كتبَ به أبو يوسف ... إلى أمير المؤمنين هارون الرّشيد: أطالَ الله بقاء أمير المؤمنين، وأدامَ لَهُ العز فِي تمام من النعمة، ودوام من الكرامة، ... إنَّ أمير المؤمنين ... سألني أن أضعَ لَهُ كتاباً جَامِعاً يعمل به فِي جِبَاية الخراج، والعشور والصّدقات والجوالى، وغير ذلك مما يجب عليه النّظر فيه والعمل به... »

(3) ابن النّديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص. 203، 1. 14) [= (1970، ص. 503)]: «كتاب رسالته في الخرّاج إلى الرّشيد».

(4) راجع سزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص. 519).

(5) ابن النّديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص. 117) [= (1970، ص. 257).]. بروكلمان (.. 1943–1949، ملحق المُجلَّد 1، ص. 105)؛ الموسوعة الإسلاميّة "طبعة ثانية"، المُجلَّد. 1، ص. 65–66.

أعماله كانَت رسائل. وإنَّ استخدامَ الشَّكل الرَّسائليّ من العلماء المُسلِمين إن هو سوى ظاهرةٍ ثانويّة: صُمِّمَ الشَّكل المُتطوّر على نَحوٍ كاملٍ للرّسالة العلميّة على غرار الرّسالة الأدبيّة للكتّاب.[1]

3 – (في أغلب الأحايين ليس مُختلِفاً بشكلٍ واضحٍ عن النقطة رقم 2). رغبة البلاط لأن تكونَ موادّ مُعيَّنة مُتاحة بيسرٍ و الّتي لم ينشرْها العلماء إلا من خلالِ مُحاضَراتِهم (نظير: أخبار تاريخيّة، قصائد، إلخ؛ راجع ص 70-71 و ص. 81).

(4) قراء القرآن، القراءات السّبع

لقد حدثَ تطوُّرُ القرآن إلى نصٍّ ثابتٍ ومكتوبٍ — كما صوَّرته روايةُ الشّعوبِ الأصليّة واعتقدِ به على الأرجح مُعظَمُ الباحثين الأوروبيّين — على عدّة مراحل.[2] ففي مُخطَّطها الأساسيّ، توقَعت أن تؤدِّي العملية إلى معرفة القراءة والكتابة باعتبارها الوسيلةَ السّائدة لمُعظَم العلوم الإسلاميّة الأصليّة: من دفاتر مُلاحَظاتٍ كُتِبَت كمُساعَدات للذّاكرة، التي أدَّت إلى مجموعاتٍ مُنتظَمة، وفي نهاية المطاف، إلى كتابٍ تمَّ تحريرُه و «نشرُه».

وخلافاً لجميع الأعمال الأخرى في الأدب العربي، شهدَ هذا الكتاب المُميَّز نوعين من أنواع «النَّشر»، التي، وبعد مدّة من الزّمان، أصبحت

(1) لاحظ بدايات استخدام «المتلازمات النّحويّة» في المقدّمة المُقتبسة لرسالة أبي يوسف (راجع ملحوظة رقم. 424)، وهي وسيلة نمطيّة أنموذجيّة لسرقة السكرتاريّة: راجع. لاثام (1983، ص. 175 وما يليها).

(2) عن هذا، والذي يأتي بعده، راجع الأعمال الأساسيّة لنولدكه (1909-1938، المُجلّدان 2و 3)؛ جيفري (1952، ص. 89 وما يليها)؛ بلاشير (1959، ص. 12 وما يليها، 27 وما يليها، 52 وما يليها)؛ واط (1977، ولاسيّما الصّفحات 30-56، 135-144)؛ نيويرث، «القرآن» في دراسة هيلموت غيته (1987، المُجلَّد 2، ص. -96 135)، ولاسيّما بحث وولج الصّفحات 101-104)؛ "القرآن" في الموسوعة الإسلاميّة "طبعة ثانية"، المُجلّد. 5، ص. -400 432، ولاسيّما الصّفحات 403 وما يليها.

موجودة جنباً إلى جنب مع الأعمال الأخرى. لقد ناقشنا هذه الأنواع سابقاً: إيداع نسخ مُحرّر رئيسة من جهة وقراءة شّفاهيّة من جهة أخرى. وبما أنَّ المُبدعين أو الدّعاة لكلِّ أسلوبٍ من أساليب «النَّشر» هذه اختلفوا وكانَ لهم مصالح واهتمامات مُتباينة، كانَ الصّراع أمراً لا مفرَّ منه: وقفَت قوَّة الدّولة على جانبٍ واحدٍ من الانقسام؛ ومن الجانب الآخر، كانَ «رواة « النّصّ القرآنيّ (ما يسمَّى بقرّاء القرآن).

لذلك فالرّواية السّائدة هي أنَّ الوحي الأوّل الذي مُنِحَ للنّبيّ كانَ في سورة العلق (الآيات 1-5). يبدأ المقطع بأمرٍ لتلاوتِه: [20]

{اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ}.

وتبدأ سورٌ أخرى بالفعل "قُلْ" (نظير ما هو موجود في سورة الكافرون، وسورة الإخلاص، وسورة الفلق، وسورة الناس). ولذلك قرأ النَّبيّ أولاً سورةً أو جزءاً منها وتكرَّرت قراءَتها من خلال جمهوره. وهذه الرّواية للأحداث مدعومةٌ من رواية الشّعوب الأصليّة [1]. ففي بداية الوحي لم تكن هناك حاجةٌ لأن تكتَب الآياتُ القصيرة. وبتزايد عدد السّور وبتزايد طول النّصوص الموحاة، تغيّرت الأمور بسرعة: منذ وقتٍ مبكّرٍ نسبياً فصاعداً، وربّما في وقتٍ ما خلال الحقبة المكّية الوسيطة، كانَ لدى النَّبيّ وحي مدوَّن كتابة.[2] والرّوايات تشهدُ صراحةً على ذلك؛ و تذكرُ هذه الرّوايات أيضاً أسماءَ الأشخاص الذين استعملَهم النَّبيّ لتملية الوحي.[3]

(1) نولدكه (1909-1938، المُجلَّد 1، ص. 45 وما يليها؛ المُجلَّد 2، ص. 1 وما يليها)؛ سيد (1977، ص. 280).

(2) نيويرث «القرآن»، ص. 102 في دراسة هيلموت غيته (1987، المُجلَّد. 2)؛ واط (1977، ص. 37، 136)؛ بيلامي (1973، ص. 271).

(3) وهي مدرجة عند نولدكه (1909-1938، المُجلَّد 1، ص. 46، الملحوظة رقم. 5).

ونحن بحاجة إلى أن نذكرَ فقط «كاتب الوحي» الأكثر أهمّيَّة: زيد بن ثابت (المتوفَّى في سنة 42 / 662–663 أو بعد بضع سنوات). ومع ذلك، فلقد لوحِظَ بصورة صائِبة أنَّ هذه المُدوَّنات لا تفيدُ سوى كمُساعَدات للذّاكرة للإلقاء الشّفاهيّ.[1]

ولا نعلمُ متى أصبحَ «النّص المُقدَّس» بالضَّبط الهدف المنشود — فالبعض يدَّعي أنّ هذه العمليّة قد اكتملَت بالفعلِ بحلول السَّنة الثانية قبلَ الهجرة (أي في سنة 620 م). [2] بصورة عامّة، إنَّ حقيقة استبدال مُصطلَح «القرآن» (قِرَاءة) على نَحوٍ مُتزايدٍ بـ (الكتاب) كمُصطلَح للوحي ككل[3] تكشف بوضوح على أن المقصد لكتاب مثل تلك التي يمتلكها «أهل الكتاب» أصبح موضعَ تركيزٍ تصاعُدي. ولا يجبُ أن يكونَ هذا التّطوُّر مُتناقِضاً: إنَّ المُصطلَح الأوّل «القرآن» بمعنيَيه «قِرَاءة» (قَرَأَ مصدر قِرَاءة) و»كتاب القراءات الطّقسيّة» (مأخوذ عن المُصطلَح السرياني (q‌ryānā لا يستبعد تضمين («قِرَاءة») مدونات مكتوبة. وبالأحرى، إنه يدل عليهما ضمنا (كتاب القراءات الطقسيّة "lectionary") [4]. وذلك على الرَّغم من أنَّ غاية أو مَقصد القرآن ككتابٍ صحيحٍ هو فكرةٌ كانَت موجودةً في الأذهان في أثناء حياة الرَّسول، [21] إلاّ أنّها في الواقع لم تُصاغ في مجموعة محرَّرة من قبل «مؤلِّفها» في زمن وفاة محمَّد. وفي هذا الصَّدد، تتَّفقُ رواية

(1) راجع اشبرنغر (1869، المُجلَّد 3، ص XXXV)؛ وواط (1977، ص. 136).

(2) راجع نيويرث، «القرآن»، ص. 102 في دراسة هيلموت غيته (1987، المُجلَّد 2).

(3) كان أول عالم يشير إلى هذا الأمر ر. بيل، راجع واط (1977، ص. 137 وما يليها). انظر ولاسيّما الدّراسة الشّاملة لتيلمان ناجل (1983).

(4) نولدكه (1909– 1938، المُجلَّد 1، ص. 32 وما يليها)؛ و ويلش، بحث «القرآن» في الموسوعة الإسلاميّة «طبعة ثانية»، المُجلَّد. 5، ص. 400–401؛ وات (1977، ص. 135 وما يليها)؛ نيويرث «القرآن»، ص. 102 في دراسة هيلموت غيته (1978، المُجلَّد 2). إن للمُصطلَح السّريانيّ *qəryānā* المعنى المزدوج نفسه لـ anagnōsis (قراءة، تلاوة، وعظ) و anagnōsma (ما يقرأ، قراءة المقطع، وكتاب الفصول). راجع نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 1، ص. 34).

الشّعوب الأصليّة مع الغالبية العُظمى من الباحثين الأوربيّين.[1] حيثُ تزعمُ الرّواية أنَّه في وقتٍ وفاة النَّبيّ، كانَ هناك الكثيرُ من المُدوَّنات المُبعثَرة أو المُتفرِّقة المكتوبة على قُصاصاتٍ (من البرديّ أو البرشمان، وتدعى الرِّقَاع) و لخاف، ومن الْعُسُب و الأَكْتَاف، ومن الأضلاع وقطع الأديم والأَلواح.[2] و تضيفُ بعضُ الرّوايات الصُّحف[3]. وتتَّفقُ الأخبار على تفصيلٍ واحدٍ، وهو: لم يكن هناك في ذلك الوقت أي نسخة تتألَّف بالكاملِ لأوراقٍ من الشَّكل و المادّة نفسها (الصُّحف): لم يكن يوجد أيُّ جمعٍ «بينَ اللّوحَين».[4]

قد تحتوي الرّوايات الموجودة حولَ أوّل تصنيفٍ كاملٍ أو جمع للقرآن، الذي تمَّ بأمرٍ من الخليفة الأوّل أبو بكر (حكم بين 11–13 / 632–634) أو خليفته عمر (حكم بين 13–23 / 634–644)،[5] على عددٍ كبيرٍ من

(1) وقد جادل جون بيرتون (1977) عن رواية أو نسخة مختُلِفة للأحداث. وهو يؤكّد بأنّ محمّداً نفسَه قد حرّر القرآن. وهذا ليس هو المكان المُناسب لنقدٍ مُفصَّل لفرضيّة بيرتون. الذي كتب:
إنَّ المقطع من «مخطوطة» ضمن مُمتلكات النّبيّ، والذي كان سيواجه، على أيّ حال، عدداً كبيراً من قرّاء القرآن (جنباً إلى جنب مع ملحوظاتهم المكتوبة)، ليصبح نصّاً مكتوباً موحّداً نشر في كلّ إقليم من الإمبراطوريّة الواسعة، وهو نصّ طويلٌ جداً. ولتجاوز المشاكل المُرتبِطة بهذا المقطع بهدوء... سيكون ذلك من التبسيط المفرط. وإذا لم يكن لدينا أيّ روايات حولَ مخطوطات مُرافِقة ومخطوطات أمصار [عواصم الأقاليم] لاحقة، فسنضطرُّ إلى افتراضِ وجودِها! (نيويرث، 1981، ص.376)

(2) الداني (1932، ص. 6، 13–14)؛ ابن أبي داود (1936–1937، ص. 7، 1. وما يليها، ص. 18،؛ ص. 8، 1. 4؛ ص. 10، 1. 19)؛ مزيد من المراجع في نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 2، ص. 13).

(3) ابن أبي داود (1936–1937، ص. 7، 1. 1؛ ص. 10، 1. 19).

(4) الدّاني (1932، ص. 3، 1. 12)؛ ابن أبي داود (1936–1937، ص. 5، ومواضع عدّة).

(5) راجع «فضائل القرآن، باب: جمع القرآن" في الجامع الصّحيح للبخاريّ، الواردة في عمل ابن حجر العسقلانيّ (1398/ 1978، الجزء 19، الصّفحات 12 وما يليها)؛ الدّاني (1932، ص. 3 وما يليها)؛ ابن أبي داود (1936–1937، ص. 5 وما يليها)؛ نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 2، ص. 11 وما يليها)؛ سيد (1977،

الموادّ الأسطوريّة والمزوَّرة. ولكن ربَّما مع فريدريك شوالي[1] يمكننا على الأرجح تحديد النقاط الآتية على باعتبارها جوهرها الموثوق: المحرّض على الجمع كانَ إمّا الخليفة عمر (حكم بين 634-644) أو (كما [22] يفترض فريدريك شوالي) ابنة عمر، حفصة (؟)؛ وكلف "كاتب الوحي" زيد بن ثابت بتنفيذه؛ وأخيراً، فإنَّ النّسخة النّهائية بقيت لمدّةٍ طويلةٍ في حيازة حفصة، واستُخدِمَت باعتبارِها النّسخة الأساسيّة لأوّل طبعةٍ رسميّة من النّصّ، بتكليفٍ من الخليفة عثمان وأشرفَ على ذلك زيدٌ بن ثابت مُجدَّداً. وبالرَّغم من أنَّ بعض عناصر الرّواية توحي إلى خلافِ ذلك، إلا أنَّ هذا الجمع الأوّل لا يمكنُ أن يكونَ نسخة[2] رسميّة «للدّولة»: وباتّفاق الآراء، تشيرُ مصادرُنا إلى أنّه لم يتمَّ نقلُه بعدَ وفاة عمرَ إلى خليفتِه، لكنَّه بقي في حوزةِ عائلتِه. وإذا كانَ عمرُ هو منشأه، فإنَّ النَّسخة تبدو مُعدَّة لاستخدامِ الخليفة الخاص. وفي وقتٍ قريبٍ، أخرجَت شخصياتٌ بارزةٌ أخرى (نظير: أبي بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وأبو موسى الأشعري) نسخاً خاصّة بهم من القرآن.[3] ومن الجدير بالذّكر أنّ نسخةَ عمر لا تدّعي أنَّها تحتوي على النَّصّ المُعتمَد للقرآن. ونتيجة لذلك، لا نسمعُ عن أيّة مُعارَضة لجمعِه.

لقد قيلَ إنَّ زيداً كتبَ النَّصّ المُقدّس على الصُّحف من المادّة (ربّما

ص. 286 وما يليها).

(1) نولدكه (1909-1938، المُجلَّد 2، ص. 21 وما يليها).

(2) اقترح ذلك سابقاً من خلال اشبرنغر (1869، المُجلَّد 3، ص. XLII)، وفي وقت لاحق من نولدكه (1909-1938، المُجلَّد. 2، ص. 21). إنَّ البحوث التي أجريت مؤخّراً تتفق مع الأمر بالإجماع، راجع واط (1977، ص. 41-42)؛ بلاشير (1959، ص. 34)؛ نيويرث "القرآن،" ص. 103- 104 في دراسة هيلموت غيته (1987، المُجلَّد 2).

(3) راجع نولدكه (1909-1938، المُجلَّد 2، ص. 27 وما يليها؛ بلاشير (1959، ص. 34).

الجلد) والشَّكل[1] نفسه بعدَ أن كانَ موجوداً بصيغةٍ مكتوبةٍ على موادّ مُتفرِّقة فقط. وبشكلٍ ملحوظٍ، نادراً ما يشارُ إلى هذا الجمع الشَّخصي كمُصحَف، أي "مجموعة مخطوطات"، وهي علامة تسمية أعطيت بعدئذٍ إلى الجمع الرَّسميّ،[2] ومع ذلك، بيد أنَّ النَّسخة السَّابقة كانَت بالفعل تشبهُ كتاباً بصيغةٍ ثابِتةٍ (أو على الأقلّ أنموذج أولي): كانَ جمعاً «بينَ اللَّوحين».[3]

ومنذُ دراسة فريدريك شوالي، زعمَ الباحثون الأوروبيّون مراراً وتكراراً أنَّ الرّوايات المُتعلِّقة بالتَّجميع الشّاقّ للنّسخة الأولى للقرآن من شظايا مُتفرِّقة في مُعظَمها كانَت مُبالَغة. لقد أكَّدوا أنَّ مجاميعَ كبيرةٍ من السّور لابدّ أن تكونَ مُتوافِرة كتابة وأنَّ القصَّة [23] تبيّنُ الميل للتّأكيد على طابع المُعجِزة في جمعِ القرآن.[4] ومعَ ذلكَ، فإنَّ الرّوايةَ ذاتَها، على الأقلّ جزئيّاً، تعترفُ بوجودِ الورَق من الشَّكل والمادّة نفسها (صحف)، وتدلُّ على الأرجحِ إلى مُدوَّناتٍ مكتوبةٍ مُترابِطةٍ لَمقاطعَ قرآنيَّةٍ أطولَ.[5] لم يكن فريدريك شوالي على علمٍ بهذِهِ الرّوايات. وعلاوةً على ذلك، لا يوجدُ أيّ سببٍ يدعونا إلى عدم الثّقة بالرّواية حولَ هذه المسألة: كانَ يُمكنُ للأمر أن يكونَ أكثر وضوحاً بربطِ هذه الظَّاهرة الاستثنائيّة — القرآن كأوّل كتابٍ عربيّ صحيحٍ — مع النَّبيّ نفسه، و وضع زمن عملية الجمع في حياته،

(1) نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 2، ص. 15، 24–25).

(2) في الحالات التي يرِد فيها الجمع الأوّل والثّاني لزيدٍ — الجمع الأوّل بإشراف أبي بكر والجمع الثّاني بإشراف عثمان — يُدعى الجمع الأوّل عادة بـ «الصّحف»، ويُشار إلى الجمع الثّاني بـ «المُصحَف». راجع الدّاني (1932، الصَّفحات 5، 1. 4، 8؛ الصَّفحات 7، 1. 3، 5) و نولدكه (1909–1938، المُجلَّد. 2، ص. 25 مع الملحوظة رقم. 2).

(3) راجع الملحوظة رقم. 440.

(4) نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 2، ص. 24)؛ نيويرث «القرآن»، ص. 101 في دراسة هيلموت غيته 1987) Gätje، المُجلَّد 2).

(5) راجع الملحوظة رقم. 439.

ولاسيّما كما كانَ من المُسلَّم به عموماً بأنَّ الوحي قد دُوِّنَ خلال حياتِه من أشخاصٍ مثل زيد بن ثابت.

تُظهِرُ آياتٌ مثل الآية رقم 51 في سورة العنكبوت } أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ {أنّ المفهومَ الأصل من التّلاوة الشّفاهيّة للنّصوص المُقدّسة لم يتلاشَ أو يتقهقرْ إلى الخلفية، وذلك حتَى بعد اكتسابِ فكرةِ الوحي المكتوبِ لأهمّيَّة ملحوظة. فالكتاب والتّلاوة، النّقل الشّفاهيّ أو المكتوب، ما هما إلّا جانبان من جوانب الوحي الواحد. وخلالَ حياةِ النَّبيّ[1]، كانَت تلاوة ونشر القرآن يضطلعُ بها القرّاء (قرّاء القرآن).[2] إنَّ أسلوبَهم هو نفسه أسلوب الرُّواة: كانوا يقرؤونَ النّصوص المُقدّسة شفاهيّاً ومن الذّاكرة، وإذا كانوا قادرينَ على القراءةِ والكتابة، فقد استخدموا المُدوَّنات المكتوبة لمُساعَدة ذاكرتِهم. وفي مرحلةٍ ما، كانَ عددٌ من قرّاءِ القرآن، من بينِهم أبو بن كعب (المتوفَّى في عام 19/ 640 أو بعده) وعبد الله بن مسعود (المتوفَّى في عام 32 / 652-653 أو بعدَه)، يمتلكونَ نسخاً كامِلةً استناداً إلى مجموعاتِهم الخاصة.[3]

وعلى قدرِ ما توافرَ لديّ من المعلوماتِ، فقد لوحِظت العلاقةُ بينَ القارِئ والرّاوي وعُبِّرَ عنها بوضوحٍ من خلال إدموند بيك. إذ كتبَ الآتي:[4]

«كلاهما روى كلماتٍ لشخصٍ ممَّن سبقوهم: الرّاوي تلك التي لشاعِره، والقارِئ تلك الّتي في الوحي الممنوح لمُحمَّد».

(1) انظر سيد (1977، ص. 281).

(2) للمزيد عنهم، راجع نولدكه (1909-1938، المُجلَّد 2، ص. 5 وما يليها)؛ بريت في بحثه «القرآن» في الموسوعة الإسلاميّة «طبعة ثانية»، المُجلّد. 5، ص. 127 وما يليها. ومُؤخَّراً، سيد (1977).

(3) نولدكه (1909-1938، المُجلَّد 3، ص. 57 وما يليها).

(4) بيك (1946، ص. 209).

وبما أنَّه لم يكن يوجدُ أي «نسخةٍ رسميّة» حتّى الآن، ظهرَت نُقُولٌ مُختلِفةٌ [24] وبدأ النّاس يجادلونَ حولَ «الشَّكل الحقيقي» للنَّصّ القرآني.(1) و وفقاً للرّواية الإسلاميّة، ظهرَت مثلُ هذه الخلافات في حياةِ النَّبيّ.(2) وبعدَ وفاته، لم يكن هناك في باديءِ الأمر أيّ سلطة تتّخذُ القرارَ في مثل هذه الأمور. ففي نقلِ الشِّعرِ العربيّ القديم، لم يتمَّ التَّسامح معَ الطابع المتنوّع والمرن لنصّ شعريّ فحسب، بل كانَ أمراً عاديّاً ومُرحَّباً به أحياناً. ولكن في حالةِ كلمةِ الله الموحاة، لا بدَّ بالضّرورة لمثل هذه المرونة بعدَ مدّةٍ زمنيَّةٍ مُعيَّنةٍ أن تُعدَّ افترائيّة. يمكنُ للخلافاتِ حولَ النَّصّ الصّحيح والسّليم للكتابِ المُقدّس مثل تلك التي ظهرَت في هذا الوقتِ أن تُصبِحَ خطراً على وحدةِ الإسلام ذاتِها. ولهذا السَّبب، فإنَّ الخليفة عثمان، وبناءً على نصيحة أحد أشهرِ قادتِه العسكريين، وهو حذيفة، قرر إصدار نسخة رسمية للنصّ القرآني.(3)

تشير مصادرنا بالإجماع إلى أن زيد بن ثابت عهد إليه مجدداً بهذه المهمة الحساسة، لكنَّه في هذه المرَّة بمُساعَدة مجموعة من رجال قريش البارزين. تفيد الرّواية السائدة بأن زيدا كانَ بإمكانه الاستناد بعمله على أساس جمعه الأوّل «الصُّحف»، التي كانَت ما تزالُ في حوزةِ حفصة. و وفقاً لرواية مُنفصِلة، تمَّ تجميعُ موادّ مُختلِفة (ألواح صغيرة، وأكتاف وعسب النّخيل) مرَّة أخرى تحتوي على الكتاب من جميع المناطق وأدرجت في إعداد النَّسخة.(4)

لقد تمَّ فرضُ الطّابع الرّسميّ لنسخة عثمانَ من خلال إرسال نُسخٍ من النَّصّ إلى الأمصار الإسلاميّة. وهي عواصمُ الأقاليم، حيثُ أودِعَتْ

(1) نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 2، ص. 47 وما يليها).

(2) نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 1، ص. 48–49).

(3) نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 2، ص. 48 وما يليها)؛ سيد (1977، ص. 292–293).

(4) ابن أبي داود (1936–1937، ص. 24، 1. 12 وما يليها).

هناك كنسخٍ موثوقةٍ في حُجيّةِ النّصوص، في حين تمّ إتلافُ المجموعاتِ الأخرى حيثُما أمكنَ ذلك.(1) وعليه أصبحَ القرآنُ في الواقع ما كانَ عليه من النّاحيةِ النّظرية والمثاليّة في حياة النَّبيّ: كتاباً بشكلٍ ثابتٍ (عمليّاً)، مُصحَفاً (مجموعة مخطوطات). فضلاً إلى ذلك، أصبحَ كتاباً منشوراً بنصٍّ مُلزِمٍ للجميع، وذلك على الأقلّ وفقاً لنيّة السّلطات. ونشره يتمثَّلُ بإرسالِ النُّسخِ الرّئيسة وإيداعها في الأمصار. هذا هو شكلُ النَّشر نفسه تماماً الموثَّق في عصورٍ ما قبلَ الإسلام للعهود والاتّفاقيّات ذات الأهمّيَّة.

«وفي ظلّ هذا الإجراء، تحوّلَ التّركيز الأساسيّ لانتقالِ النَّصّ القرآني نحوَ الكتابِ المكتوبِ».(2) ومن الآن فصاعداً، اختلفَ الشِّعر والقرآن [25] أيضاً في هذه النَّاحية الرّئيسة: أمّا بالنّسبة للشّعر، فاستمرَّ النَّشر والتّوزيع «الشّفاهي» الحرّ، وأصبحَ النَّصُّ المُوحّد والمُحرَّر أساسَ انتقالِ القرآن. يمكنُ تفسير هذا التّطوُّر بصورةٍ إيجابيّةٍ؛ في أحدِ الرّوايات المواليّة لعثمانَ، نقرأ: (3)

[حَتَّى كَفَرَ بَعْضُهُمْ بِقِرَاءَةِ بَعْضٍ، فَبَلَغَ ذَلِكَ عُثْمَانَ، فَقَامَ خَطِيباً فَقَالَ: «أَنْتُمْ عِنْدِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَتَلْحَنُونَ، فَمَنْ نَأَى عَنِّي مِنَ الأَمْصَارِ أَشَدُّ فِيهِ اخْتِلافاً، وَأَشَدُّ لَحْناً، اجْتَمِعُوا يَا أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ وَاكْتُبُوا لِلنَّاسِ إِمَاماً»]. بمعنى أنَّ النّاسَ تعاملوا مع نصِّ القرآنِ بحرّيةٍ كما فعلَ الشُّعراء والرُّواة مع نصوصِهم عادة.

ومن الجانبِ الآخر، كانَ يوجدُ قرّاءُ القرآن الّذين استخدموا على نَحوٍ دائمِ الشَّكلِ الآخرِ من «النَّشر»: أي التّلاوة الشّفاهيّة. وكما رأينا فإنَّ نظامَهم

(1) نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 2، ص. 49)؛ بيك (1947).

(2) ووفقاً لبرگشتريسر و برتزل في دراسة نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 3، ص. 119).

(3) ابن أبي داود (1936–1937، ص. 13، 1. 7 وما يليها).

الّذي كانَ موازٍ لنظامِ الرُّواة، تعطّل بسبب النَّسخة الرَّسميّة للنّصّ القرآني. كانَت مُعارضَة الثّوار على عثمان ظاهرة للعيان في التهمة التي وجهت إليه لاحقاً من خلال العديد منهم:[1] كونه أسقطَ «المصاحِفَ؛ من أجلِ الإبقاءِ على مُصحَف واحد». في الواقع، لم يكن قرّاء القرآن وأنصارهم مستعدين لقبول جمع عثمان باعتباره مُصحَفاً واحداً بين مَصاحف عديدة، بوصفه السلطة العليا. وبعد مدّة قصيرة، تمكن أحدهم من الحصول على درجة معينة من الاعتراف «بقرآنه» في مكانَ واحد: ابن مسعود في الكوفة.[2]

ومثلما أصبح الرُّواة يؤمنونَ بحرّيّةٍ كبيرة في نقلِ النّصوص الشِّعريّة باعتبارِه امتيازاً طبيعيّاً ومرغوباً،[3] كذلك اعتبرَ بعضُ قرّاء القرآن قبلَ عثمان أنَّ الرّواية بالمعنى كافية. فعلى سبيل المثال، اعتبروا أنَّه من الجائز استبدالِ الكلمات بالمُترادِفات وتغيير ترتيبِ الكلمات. وكانَ أحدُهم أنس بن مالك، وهو من صحابة النَّبيّ. إذ قيلَ إنّه قرأ الآية رقم 6 من سورة المزمل {إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْءًا وَأَقْوَمُ قِيلا}، فقيلَ له: {وَأَقْوَمُ قِيلا}، فقالَ: أقومُ وأصوِّب وأهيئُ سواء.[4] وهكذا كانَت النّزاعاتُ بينَ قراء القرآن حولَ التّلاوة الصّحيحة لنصّ الكتابِ المُقدّس سابقة للمُباحَثات المُتأخِّرة بينَ المُحدّثين حولَ إن كانَ استنساخُ معنى الرّواية كافياً أو لابدَّ من نقله حرفياً (رواية بالحفظ)[5].

(1) الطّبريّ (1879–1901، مجلّد. 1، ص. 2952) [= (1984–1988، المُجلَّد 15، ص. 156]).

(2) نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 2، ص. 116 117–؛ المُجلَّد 3، ص. 95، 104 105–، 147)؛ بيك (1945، ص. 355–356 (بالمغايرة مع نولدكه 1909–1938، المُجلَّد 2، ص. 116–117).

(3) راجع ص. 65–67.

(4) الطّبريّ. (1321 هـ، المُجلَّد 1، ص. 17، 1. 8)؛ راجع نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 3، ص. 105)؛ بيك (1945، ص. 372).

(5) حولَ هذا الموضوع، انظر جوينبول (1983، ص. 52).

[26] وبعدَ جمعِ مُصحَف عثمان فإنَّ "الحرية الكبيرة ... التي كانَ يتمتَّعُ بها القارئ بالنّسبة إلى نصّ القرآن خلال مرحلةِ ما قبلَ عثمان" وصلَت إلى نهايتِها.[1] كانَ العائقُ الذي قيَّدَ هذه الحرّيّة هو النَّصّ الثّابت (عمليّاً) الآن لـ "المُصحَف العثمانيّ" (المخطوطات). ومع ذلك، لدى قرّاء القرآن ما يكفي للقيام به: يتعيَّن على القرآن أن يبقى يُتلى كلام الله (شفاهياً). فضلاً إلى ذلك، ظلَّت "بعض الآثار المتبقيّة" للحرّية الكبيرة التي كانوا يتمتَّعون بها قبلَ النّسخة الرَّسميّة ماثِلة حتّى مدّة من الزّمن:[2] لقد سمحَ النّص الصّحيح باختلاف التّنقيط والألفاظ؛ و لاتزالُ النّسخُ الرَّئيسة التي أرسلَها عثمان تتضمَّنُ بعضَ الاختلافات؛[3] وأخيراً، تضمَّنَ النَّصّ الصَّحيح صيغاً وأشكالاً لها علاقة باللَّهجة - وفيها إذا كانَ من الممكن لها أن تنقح وفقاً لقواعد اللغة العربيّة الفصحى لوفرت زاداً للتفكير.[4]

ينتمي قرّاء القرآن السبعة المشهورين جزئياً إلى جيل الرُّواة المتبحّرين في الشعر. وأحد هؤلاء العلماء، القارئ أبي عمرو بن العلاء البصري، فهو ينتمي ينتمي إلى كلتا المجموعتين. «وبناءً على هذا، ، ليس من المستغرب أنه في كل من المجالين، فقد كانَت الدوافع والطموحات هي نفسها»[5]. وتماماً كما اعتبر الرُّواة أنها امتياز لهم ليس للمُحافَظة فحسبُ، ولكن أيضاً، حيثُما أمكنَ ذلك، لإدخالِ تحسيناتٍ على النَّصّ الشّعريّ المنقول، لذا فإنَّ قرّاءَ القرآن في المدَّة الزَّمنيّة المُمتدَّة حتَّى حوالي سنة 132هـ / 750 م احتفظوا بحقِّهم في تلاوتِهم وذلك مُتابَعة لكفاءَتهم اللّغويّة وليس في الحروفِ

(1) بيك (1946، ص. 208).

(2) بيك (1946، ص. 208).

(3) نولدكه (1909-1938، المُجلَّد 3، ص. 6 وما يليها.)؛ بيك (1947.

(4) نولدكه (1909-1938، المُجلَّد 3، ص. 1 وما يليها؛ المُجلَّد 3، ص. 121)؛ بيك (1945، ولاسيّما ص. 361-362).

(5) بيك (1946، ص. 210).

الجوفاء، ولاسيّما عندَما واجهوا أشكالَ اللَّهجات في النَّصّ العثمانيّ.[1] يذكرُ النَّحويّ الكوفيّ الفرَّاء أنَّ أبا عمرو قرأ {إنَّ هذَين} في الآية 63 في سورة طه: }قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى{ بدلاً من قوله (إِنْ هَذَانِ) (كما هو موجود في المخطوطة)؛ وعلى أساس معرفتِه باللّغة العربيّة الفصحى، اعتبرَ هذا القولَ الأخيرَ من غير العربيّةِ وسوَّغ تصرُّفه مع روايةٍ ترجع إلى صحابيٍّ للنّبي قائلاً: "هُوَ لحنٌ ولكنَّا نمضي عَلَيْهِ"[2]، أي أنَّ العربَ يضعونَه بوضعٍ مُرتَّب.

وكما نعلمُ، فإنَّ التّطوُّرات اللاّحقة [3] تعرضُ من جهة ترسيخاً مُتزايداً على المُصحَف، ومن الجهة الأخرى، انتصارُ مبدأ الرّواية : [27] أجازَت سلطةَ الرّواية في النّهاية القرارات الكيفيّة للقرّاء الأفراد: إنَّ قراءاتِ قرَّاءِ القرآن السَّبعِ المذكورة في أعلاه أصبحَت «سنّةً مُتبَعة». وبحلول القرن الرّابع/ القرنِ العاشرِ على أبعدِ تقديرٍ، انتهى زمنُ القراءَات «الإبداعيّة». حيثُ تمَّ تحديدُ كيفيّة قراءة النّصّ بالكامل من خلال روايات القراءَة المعنيّة التي ينتمي إليها النّاس.

(5) كتاب القراءة

متى ظهرَت القراءةُ (وأقصدُ هنا: ... "قراءة القرآن بالمعنى الضَّيّق ... من حيثُ إنّه يفترضُ نصّاً موثوقاً صحيحاً") [4] كنوعٍ من أنواع الكتابة العلميّة؟ ومتّى دوّنَ هذا العلمَ لأوّل مرَّة في الأعمال الأدبيَّة؟ لقد أثارَ هذا التَّساؤلُ مُؤخَّراً بعضَ الجدل. ففي الآتي، سنعلّق على هذه المُشكلة. ولكن قبلَ الخوض في التّفاصيلِ، نودُّ التّأكيد على أنَّ المُشكِلة قد تمَّ حلُّها من حيثُ

(1) راجع الملحوظة رقم. 469.

(2) الفراء (1972، المُجلَّد 2، ص. 183–184)؛ راجع بيك (1945، ص. 360).

(3) راجع نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 3، ص. 127 وما يليها)؛ بيك (1946، ولاسيّما الصَّفحات 222 وما يليها).

(4) نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 3، ص. 205).

المبدأ من خلال برگشتريسر وبرتزل وبيك، ولذلك سنضطرُّ للعودةِ إلى تفسيراتِهم.

وانطلاقاً في هذا المسار، علينا أن نتذكَّرَ الآتي: "في المقام الأوّل، علينا العملُ مع الرّواية الشّفاهيّة، التي صِيغَت كتابةً، في مرحلةٍ مُتأخِّرة فقط". [1] وذلك يجعلُ الأمرَ أكثرَ منطقيَّةً بوضوحٍ: قرأ النَّصّ القرآني في أثناء المُحاضَرات، وشرحَ المُعلِّمُ بعضَ المقاطع الإشكاليّة. فبالإمكانَ تصوُّرُ (وذلك منذ البداية) أخذِ الطّلابِ مُلاحَظاتٍ مكتوبةً حولَ تعليقاتِ مُعلِّميهم. ومع ذلك، أثبت برگشتريسر وبرتزل أنَّ:

> أوّل المُدوَّنات المكتوبة من هذا النوع [وهذا ما شهدَت به مصادرُنا]... يعودُ تاريخُها إلى ما قبلَ مُنتصَف القرنِ الثّاني للهجرة/ القرن الثامن الميلاديّ، وهو زمنُ قرّاءِ القرآن الأصغر سنّاً شرعيّاً، وزمن التّلامذة الأكبر سنّاً لقرّاء القرآن القدامى شرعياً. [2]

لقد جمعَ هَذان الباحثانِ مقاطعَ عديدة من كتاب «غاية النّهاية في طبقات القرَّاء» لابن الجزريّ ومن كتاباتٍ أخرى تحتوي على معلوماتٍ حولَ قرّاء القرآن من جيل الأعمش (المتوفَّى في سنة 148/ 765)، وحمزة (المتوفَّى في سنة 156 / 772-773) ونافع (المتوفَّى حوالي سنة 169/ 785)، وأبو عمرو (المتوفَّى في سنة 154 / 770-771 أو 157/ 774) وغيرهم: نقرأ على نَحوٍ مُتكرِّر «وله [أي للطّالب] عنه [أي عن المُعلّم، وأعني الأعمش، حمزة.. الخ] نسخة»، روى [أي التّلميذ الذي نحن بصدده] دوَّنَ منه [أي من الشيخ]». ونجدُ الأقلَّ تكراراً مثل: «كتب القراءة عن ...،» أو، في إحدى الحالات: "قرأتُ على نافع [28] قراءَته ... وكتبتُها في كتابي». [3]

(1) برگشتريسر (1926، ص. 11).

(2) نولدكه (1909-1938، المُجلَّد 3، ص. 205).

(3) ابن الجزري (1933-1935، المُجلَّد 1، رقم. 874، 22، 755، 1581، 1965،

ومن هذا الدّليل، استنتجَ برگشتريسر و برتزل الاستنتاج الضَّروري بأن هذه النسخ والكتب لم تكن كتبا أدبية منشورة بعد، لكنها مجرد مدوناتٍ خاصة، و«مذكراتِ مُحاضَراتٍ من النوع نفسه»، ومن ثم «فهي ليسَت، بالمعنى الدَّقيق للكلمة، أدباً حولَ قراءاتِ القرآن، لكنّها سَابقة لها». إنَّهما يؤكِّدان بتضمُّن هذه المُدوَّنات على «ملحوظاتٍ قصيرة فقط حولَ كيفيّة قراءة الإمام المعنيّ لمقطعٍ إشكاليٍّ». وهناك عددٌ من الكتابات المُعاصِرة بهذه النّسخ المُتداوَلة تحتَ عنوان "كتاب القراءات" من العلماء أمثال أبي عمرو، وخلف بن هشام (المتوفَّى في سنة 229/ 843)، والكسائيّ (المتوفَّى في سنة 189 / 804-805)، وهي من النوّع نفسِه وفقاً لبرگشتريسر وبرتزل. وهما يزعمان أنَّ الكتاباتِ التي تحملُ عنواناتٍ مثل: "اختلاف [قراءات] نافع وحمزة"، تطوَّرَت بعيداً عن هذا النّوع من دفاتر المُلاحَظات. وتماشياً مع الجزريّ، أدرجا في القائمة أبا عبيد (المتوفَّى في سنة 224 / 838-839)، وأبا حاتم السّجستانيّ (المتوفَّى في سنة 255/ 869) كأقدم مؤلِّفي المُصنَّفات التي اعتمدَت على عددٍ أكبر من الثّقات.[1]

ومن ثمَّ، فنحنُ نتعاملُ معَ تطوُّرٍ مُماثِلٍ لفقهِ لغةِ الحديث، وغيره الكثير من العلوم الإسلاميّة.[2] وكما هو الحالُ مع العلوم الأخرى، ففي قراءة القرآن، كانَ الكتاب (syngramma) "الصَّحيح"، الذي لا يزالُ يتعيَّنُ "نشره" كلَّما كانَ ذلك مُمكِناً في المُحاضَرات، يُسبَقُ بالمُدوَّنات الخاصة المُجهَّزة كأدواتٍ مُساعَدةٍ للذاكرة (hypomnēmata). وقد صنَّف أبو عبيد أوّل "عمل معياري" في هذا المجال، أيضاً.[3] وقد تمَّ الانتهاءُ من شكله

1377). يمكن العثور على هذه المراجع وغيرها في نولدكه (1909-1938، المُجلَّد 3، ص. 206 مع الملحوظة رقم. 1).

(1) نولدكه (1909-1938، المُجلَّد 3، ص. 205-208).

(2) انظر الفصلَين الأوّل والثّاني (= شولر، 1985، 1989).

(3) انظر الفصل الثاني (= شولر، 1989، ص. 57-58).

النَّصّي تحريرياً، وبذلك أصبحَ مُستقِرَّاً بما فيه الكفاية من الناحية العمليّة، كما يمكنُ نشره بالنّسخ اليدوي. لكن من الناحية النظرية كانَ لايزالُ من المُقرِّر قراءَته أمام مؤلِّفه.

وفي الفصل الأوّل من المُجلَّد الأوّل لموسوعة سزكين «تاريخ الأدب العربيّ» (Geschichte des Arabischen Schrifttums)،[1] يتوقّع سزكين أنَّه من المُمكِن «إعادة بناءِ بعض البحوث حولَ قراءةِ القرآن من القرن الأوّل الهجريّ»، وذلك «لاكتسابِ صورةٍ واضحة لبداياتٍ هذا النّوع». وتحقيقاً لهذه الغاية، يفسّرُ في عرضه اللّاحق[2] كلّ ما تصنّفُه المصادر نظير «كتاب القراءة (أي كتاب قراءة القرآن)، وكتاب اختلاف... وكتابِ خلاف بينَ ... و ...»، وما إلى ذلك كرسالة أطروحةٍ أو كتابٍ صحيح (بمعنى: syngramma) — بما في ذلك [29] «كتب» مُذكَّراتٍ (hypomnēmata) تلك التي ظهرَت في القرن الأوّل ونصف القرن الثّاني. ووفقاً لما سبقَ ذكرُه، فإنَّ الكتب والرَّسائل الصَّحيحة لم تكن موجودة بعد في ذلك الوقت. أمَّا في بقيّة كتاب «تاريخ الأدب العربيّ»، فإنَّ التَّمييّز بينَ hypomnēma وsyngramma،[3] الذي كانَ ينظرُ إليه بوضوح من خلال علماء القرن التّاسعَ عشرَ مثل ألويس اشبرنغر وجولدتسيهر،[4] هو في مُعظَمِه غير مُعترَفٍ به على نَحوٍ كاملٍ وبذلك لا يؤخَذ في الاعتبار

(1) سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص. 5).

(2) سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص. 6 وما يليها).

(3) الفرق بين hypomnēma وsyngramma هو مماثل — لكن ليس مُتطابِقا — للفرقِ بينَ الكتابة والتَّدوين من جهة وبينَ تصنيف المواد من جهة أخرى (راجع سزكين، -1967، المُجلَّد 1، ص. 55 وما يليها). فمثلاً: في حقل الحديث، فإنَّ مُعظَم مصنَّفات القرن الثاني / الثامن ليست بعد syngramma، ولكنَّها hypomnēma (انظر الفصل الخامس، الصّفحات 114-115 = شولر، 1989، ص. 219).

(4) انظر ص. 176، الملحوظة رقم. 100 (= شولر، 1985، ص. 208، الملحوظة رقم. 39) مع المراجع.

بشكلٍ كافٍ. وجزء من اللَّوم نتيجة لهذا الارتباك ينبغي أن يقعَ على عاتقِ علم المُصطلَحات العربيّة التي تدعو كلّ شيء مكتوب بـ «كتاب»، سواء كانَ عبارة عن مُلاحَظاتٍ مُتفرِّقة أو كتبٍ مُحرَّرة.[1] (لذلك من الضَّروريّ لكلِّ عنصرٍ في الفهرَست التَّحقُّق من نوع الكتابة التي تختبئُ خلفَ مُصطلَح كتاب.) إنَّ غيابَ التَّمييز بين الكتب ودفاتر المُلاحَظات يُعَدّ خللا خطيراً يؤثر على كامل كتاب «تاريخ الأدب العربي». وهو قرارٌ أساسيّ لمؤلّف "دراسة تاريخيَّة للكتابة العربيّة"، سواء كانَ يكتفي بتحليل كتبٍ صحيحة أم كانَ يتضمَّنُ في عمله مُدوَّناتٍ غير دقيقة مقصودة كمُساعَداتٍ للذّاكرة ولا نمتلكُ غالباً معلوماتٍ عنها إلّا من أدب السيَر. وبطبيعة الحال، يحقُّ للمؤلّف اتّخاذ هذا القرار الجوهري لصالح الكتب. لكن عليه اتّخاذ قرارٍ منطقيّ حول هذه المسألة وإبلاغ قرائِه الأسبابَ التي استندَ إليها. وباعترافِ الجميع، لا يمكنُ رسم الخطّ الفاصل بثقةٍ دائماً بين الكتب ودفاتر المُلاحَظات في الأدب العربيّ: ففي بعض الأحيان، نُقِلَت مُلاحَظاتُ المُحاضَرة وما شابه ذلك بصرف النظر عن طبيعتها الخاصة و»استقرَّ" النّقل في مرحلةٍ ما، ولهذا السَبب كانَت دفاتر المُلاحَظات هذه مُتوافِرة لنا اليوم كأعمالٍ شبه-أدبيَّة.[2]

وفي استطراد «حول مسألة القدرة على القراءة والكتابة»، أشارَ رودلف زلهايم في دليله المخطوط «موادّ في تاريخ الأدب العربيّ/ Materialien zur arabischen Literaturgeschichte " إلى هذا الخطأ الجوهريّ الذي اقترفَه سزكين.[3]]30[ومُتابَعة كلّ من برگشتريسر و برتزل، أبدى زلهايم ملحوظة صحيحة تفيدُ بأنّه لا يوجدُ أدبٌ حولَ قراءاتِ القرآن في حوالي نهايةِ القرن الأوّل للهجرة / السّابع الميلاديّ وفي القرن الثّاني للهجرة

(1) أولمان وآخرون (-1970، المُجلَّد 1، ص. 40 وما يليها، بحث «كتاب»).

(2) انظر الفصل الأول في أعلاه، ص. 36 (= شولر، 1985، ص. 216-217) و شولر (1986، ص. 123).

(3) زلهايم (1976، المُجلَّد 1، الصفحتان 33 - 43).

/ الثامن الميلاديّ.[1] وهو الحالُ أيضاً في هذه المرحلة، حيثُ إنَّ عبارة «أخذ القراءة عنه» لا تعني أنَّ التّلميذ قرأَ رسالةً حولَ قراءاتِ القرآن لمُعلِّمه (وهذا أمر لم يزعمه سزكين صراحة)، بل أنَّه هو نفسُه قرأ القرآن.[2]

ومن النّاحية الأخرى، تبيّنُ رواياتٌ مثل «كانَ النّاس يصلحون مصاحفهم على قراءَته» [أعني: قراءة عطية بن قيس، المتوفَّى في سنة 121/ 739] [3] في مرحلةٍ مُبكِّرة جدّاً، أنَّ نصوص القرآن المكتوبة استخدمت في القراءة، وهو أمرٌ اشتبهَ به زلهايم.[4] ففي مُحاضَرات تعليم القرآن، قامَت نسخٌ مكتوبةٌ مَقام دفاترِ المُلاحَظات (hypomnēmata) على نَحوٍ بيِّنٍ، وهو النَّصّ الذي تمَّ تصحيحُه وتنقيحُه من خلال "السَّماع".

لاحقاً بعض الشيء، ظهرَ أناسٌ يُدعَونَ بالمُصحفيِّين في مجالِ قراءة القرآن، وظهرَت مجموعةٌ مُماثِلة للصّحفيِّين في العلوم الأخرى، وهم أولئك الذين تلقَّوا معرفتَهم وعلومَهم حصريّاً من الصُّحف المُتداوَلة بدلاً من "الرّواية المسموعة/ السَّماع".[5] كانَ أبو حاتم السّجستاني (المتوفَّى في سنة 255/ 869) من بينِ آخرين يحذرُ من الثّقة بهؤلاء الناس: «لا تأخذوا القرآن عن المصحفيِّين!»[6] ولا يمكنُ أن يوجدَ أيُّ دليلٍ أفضلَ لحقيقة أنَّه في مجال قراءة القرآن أيضاً، كانَ «مجرَّد النَّقل المكتوب» مُمارَسةً شائعةً، إذا اكتنفَه الامتعاض.

(1) زلهايم (1976، المُجلَّد 1، ص. 33، 41–42).

(2) زلهايم (1976، المُجلَّد 1، ص. 36).

(3) ابن الجزري (1933–1935، المُجلَّد 1، ص. 514، رقم. 2125)؛ راجع نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 3، ص. 145، رقم. 8).

(4) زلهايم (1976، المُجلَّد 1، ص. 36، 38).

(5) الفصل الأول، ص. 42 والفصل الثّاني، ص. 59، البند رقم 7، و ص. 60 (= شولر، 1985، ص. 227–228. و1989b، الصفحتان 65 – 66).

(6) نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 3، ص. 146، رقم 1).

ومُتابَعة لبرگشتريسر وبرتزل مُجَدَّداً، يصفُ زلهايم النّسخ والكتب المذكورة في أعلاه على نَحوٍ أكثرَ دقّةً باعتبارِها «ملحوظاتٍ مكتوبةً... أُخرِجَت للاستخدام الخاصّ» في تبايُنٍ مع «أعمال أصليَّة لمُؤلّف» في وقتٍ لاحِق.[1] ومع ذلك، يتجاوزُ الحدودَ في اقتراحه — تماشياً مع ميلِه العام إلى المُبالَغة في تقديرِ دور التّعليم والتّعلُّم الشّفاهيّ وحفظ المادَّة على نَحوٍ مَحضٍ[2] — إنَّ مثل هذه النَّسخ كانَت استثناءً وليسَت قاعدةً.[3] ومن أجلِ [31] دحضِ هذا الرّأي، لا نحتاجُ إلا إلى الإشارة لـ «عددِ الأمثلة الكبير» (على حدِّ تعبيرِ برگشتريسر و برتزل)، التي اقتبسا منها الكثير.[4]

وفي وقتٍ مُبكِّرٍ، يوجد «كتاب في القراءات»، ارتبطَ مع يحيى بن يعمر (المتوفَّى في عام 89/ 707 أو بعده) والحسن البصريّ (المتوفَّى في سنة 110/ 728)، لكن لا يمكنُ إدراجه مع المذكورة آنفا بـ "نسخ"، وهو كتاب يستحقُّ بعضَ الاهتمام. والحقيقة أنَّه قد نُسِبَ إلى "مؤلّفين" هي أمرٌ ملحوظٌ مُسبقاً. لقد دعاه سزكين بـ "أقدم عنوانٍ معروفٍ لدينا" [يعني "من هذا النّوع للكتابة العلمية"].[5] ويريد زلهايم أن يقرأ المُصطلَح «كتاب» بصورةٍ مُختلِفة: بأنّه «أمر / أو مرسوم»، أي صادر من الحاكم الحجَّاج بن يوسف (المتوفَّى قي سنة 95/ 714) (لأجل جمع مادة» الاختلاف"]أي اختلاف القراءات] من العالَمين كليهما)[6]. لذا نحن بحاجةٍ إلى إلقاء نظرةٍ فاحصةٍ على المقاطع ذات الصلة للعمل المرجعيّ الذي استدلّ منه وجودَ

(1) زلهايم (1976، المُجلَّد 1، ص. 41).

(2) راجع على سبيل المثال زلهايم (1961، ص. 67)؛ حول هذه المسألة، انظر الفصل 1، ص. 41 مع الملحوظة رقم. 168 و 169 (= شولر، 1985، ص. 225 مع الملحوظة رقم. 107 – 108).

(3) زلهايم (1976، المُجلَّد 1، ص. 38).

(4) نولدكه (1909–1938، المُجلَّد 3، ص. 206) وملحوظتنا رقم. 477.

(5) سزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص. 5).

(6) زلهايم (1976، المُجلَّد 1، ص. 34–35).

هذا الكتاب.

في مُقدّمته للكتاب [1] يلحظ ابن عطيّة الآتي:

"وأمَّا شكلُ المُصحَف ونقطُه، فروي أنَّ عبدَ الملك بن مروان [حكم بين 65-86 / 685-705] أمرَ به وعملَه، فتجرَّدَ لذلكَ الحجاجُ بواسطٍ وجدَّ فيه وزادَ تحزيبُه وأمرَ وهو والي العراق الحسن ويحيى بن يعمر بذلك، وألَّف إثر ذلك بواسط كتاباً في القراءات، جمعَ فيه ما رُوِيَ من اختلافِ الناس فيها وافقَ الخطّ، ومشى النّاس على ذلك زماناً طويلاً إلى أن ألَّفَ ابنُ مُجاهِدٍ كتابَه في القراءات."

أولاً وقبلَ كلّ شيءٍ، علينا أن نضعَ في الاعتبار أنَّ ابنَ عطية يقدِّمُ الخبرَ ليس باعتباره حقيقةً راسخة ولكن بوصفهِ روايةً؛ فضلاً عن ذلك، إنَّ أخبارَ الشّعوب الأصليّة حولَ إدخال حروف علة ليسّت أخباراً مُتماثِلة. باستثناء الحجَّاج، تمَّ ذكر أبو الأسود الدؤلي (المتوفَّى في سنة 69/ 688) وغيره في سياق هذا الكلام.[2] لذلك تفترضُ المُناقَشة في الكتابِ مُسبَقاً [32] أنَّ هناك قدراً من الحقيقة التّاريخيَّة في الرّواية. وبغضّ النَّظر عن صحَّة وقائعِها التّاريخية، تعتبرُ هذه الرّواية جزءاً من نوع أدبيّ كاملٍ لرواياتٍ بموجِبها قامَ الخلفاءُ (أو في الأقاليم، الحكام؛ أو الأمراء) بتكليفِ العلماء لتدوين العلم والمعرفة التي نُقِلَت سابقاً على نَحوٍ «شفاهيّ» فقط داخلَ الأوساط العلميّة، وذلك بحيثُ يمكنُ إتاحتُها لجمهورٍ أوسعَ. وفضلاً إلى الرّوايات والأخبار التي نوقِشَت في الصَّفحات السَّابقة،[3] يجدرُ بنا تذكُّرُ استجابة عروة بن الزُّبير (المتوفَّى في سنة 94 / 712-713) التي قيل إنّها أرسلت

(1) ابن عطية (1954، ص. 267).

(2) نولدكه (1909-1938، المُجلَّد 3، ص. 104، ملحوظة رقم. 1؛ ص. 261-262)؛ بلاشير؛ (1959، ص. 75 وما يليها).

(3) راجع الآن شولر 2002b (الصّفحات 58-70).

ردّاً على الطَّلبات المكتوبة للخليفة عبد الملك بن مروان (حكم بين 65–86 / 685–705) فيما يتعلَّقُ بسيرة النَّبيّ؛[1] وعلاوةً على ذلك، نجدُ الخبرَ الذي بموجبِه كلَّفَ الخليفةُ الأمويّ سليمان (حكم بين 96–99 / 715–717) أبان بن عثمان (المتوفَّى بين سنة 96/ 71 و سنة 105 / 723–724) بتدوين سيرةِ النَّبيّ كتابةً.[2] وأخيراً، الرّواية التي أوردَت تكليفَ عمر الثاني (حكم بين 99–101 / 717–720) لأبي بكرٍ بن محمَّد بن حزم (المتوفَّى في سنة 120/ 738)، وفي وقتٍ لاحقٍ بعض الشَّيء، كلّفَ ابن شهاب الزّهري (المتوفَّى في سنة 124/ 742) كتابة التّدوين الأوَّل رسمياً للحديث.[3]

وكما يبدو، تريدُ رواياتنا القول إنَّ الحجَّاج كلَّف العالِمَين — وذلك استجابةً لأمرِ الخليفة عبد الملك — بأمر تدوين كافة أمثلة الاختلافات (اختلاف القراءات) التي تمكَّنوا من جمعِها لتصبحَ في مُتناوله. علاوةً على ذلك، ينبغي أن يفهم النَّصّ للإشارة إلى أنَّ الحاكم جمع (أو بالأحرى كلَّفَ عالمَين في فقهِ القرآنِ بجمع) "كتاب" (أيّاً كانَ شكله) حولَ شتّى القراءات (الصَّحيحة). وتحقيقاً لتلك الغاية، احتاجَ الحجّاج إلى أدواتٍ بشكلِ حروف علّة وعلاماتٍ تشكيلية، والّتي قيل أنَّه هو أو الحسن البصريّ و يحيى بن يعمر أوّل من استخدمَها (وبذلك أدخلَها) لهذا الغرض. ولابدّ أن

(1) الرّسائل محفوظة في كتاب الطّبريّ (1879–1901، مجلد. 1، الصّفحات 1181 و 1284 وما يليها) [=(1984، المُجلَّد 6، ص. 98، والمُجلَّد 7، ص. 28 وما يليها)]؛ راجع سزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص. 278) مع مزيد من المراجع.

(2) الزبير بن بكار (1972، ص. 331 وما يليها)؛ راجع ماهر جرار (1989، ص. 15 وما يليها)؛ يرد المقطع موضعَ البحث (الزبير بن بكار، 1972، ص. 332) على النّحو الآتي:
«أمر [المقصود: سليمان] أبان بن عثمان أن يكتبَ له سِيَر النّبيّ (ص)، ومُغازيهُ، فقالَ أبان: هي عندي، قد أخذتُها مُصحَّحة ممَّن أثقُ به. فأمر [المقصود: سليمان] بنسخها، وألقى فيها إلى عشرة من الكُتّاب، فكتبوها في رقٍّ.»

(3) راجع حول هذا الموضوع الفصل الخامس، الصَّفحات 121–124 (= شولر، 1989، ص. 227 وما يليها).

يحتويَ "كتاب" القراءات على معلوماتٍ مُحدَّدة حولَ الآيات المقصودة وربَّما اقتباسات جزئية. باتباع هذا "الدَّليل"، يمكنُ لقراء القرآن الأفراد تحديد القراءات في الأماكن ذات الصّلة لمصاحِفِهم. ولمدّة طويلة بعد ذلك، قيلَ إنَّ هذا "الكتاب" قد استُخدِمَ في واسط كدليل لقراءة القرآن [33] إلى أن حلّ محلَّه كتاب ابن مُجاهد. لكن حقيقة توفُّر عددٍ قليلٍ جدا من الرّوايات لدينا حول مثل هذا الكتاب السَّابق لكتاب ابن مجاهد هو أمرٌ مُثيرٌ للرّيبة. وأيّا كانَ الأمر، ربَّما يمكنُنا على الأقلّ الاستنتاج أنَّ الحجاج]مثل عثمان إلى حدٍّ كبير [اتّخذ تدابيرَ مُعيَّنة من أجلِ توحيد نصّ القرآن.[1]

(6) سقراط وفيدروس

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّهَ رَبَّهُ وَلاَ يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ}. (سورة البقرة: الآية 282).

تؤكِّدُ الوصيَّة القرآنيَّة أن يكونَ الدَّيْن مُدوَّن من خلال كاتب ارتباطاً وثيقاً بشرط استشارة شاهدَين لتأكيد الاعتراف بالدَّيْن بمجرد تدوينه كتابةً. ولهذا السَّبب، لا يقبلُ علماءُ الشَّريعة الإسلاميّة القدامى بمشروعيّة الوثائق المكتوبة في الإجراءاتِ الشَّرعيّة ما لم يوجَد شاهدان.[2] وابتدأ

(1) ويؤكّد ذلك أيضاً برگشتريسر و برتزل في نولدكه (1909-1938، المُجلَّد 3، ص. 104، ملحوظة رقم. 1).

(2) راجع شاخت (1950، ص. 188)؛ تيان (1945، ص. 5-6)؛ ويكن (1972، ص. 5-6)؛ وبحث «بيّنة» لروبرت برونشويغ في الموسوعة الإسلاميّة «طبعة ثانية»، المُجلَّد. 1، ص. 1150-1151 مُتابَعة لعمل جاك بول ماين (1862-1980، المُجلَّد. 94، ص. 768)، حيثُ يشيرُ شاخت إلى أنَّ يوحنّا الدّمشقيّ (675-749) أدركَ هذه الميزة بوصفِها سمة مُميَّزة للشَّريعة الإسلاميّة. لكن ملحوظته الأخرى غير صحيحة: «إنَّ هذه الميزة [أي: تقييد الإثبات الشّرعيّ على أدلّة الشّهود وإنكار

المُصنَّف بكتاب البيوع في الشّروط الكبير للفقيه الحنفي الطّحاويّ (المتوفَّى في سنة 321/ 933)، وهو أقدمُ الأعمال الفقهيّة والشَّرعية الموجودة حولَ العقود، شارحاً الآية رقم 282 من سورة البقرة، فيكتبُ:[1]

«فأمرَ عزَ وجلَّ بكتابِ الدَّيْن... ثمَّ بيَّنَ بعدَ ذلك المعنى الذي له أرادَ ما أمرَهم من ذلك؛ فقالَ: }ذَلِكُمْ أَقْسَطُ [34] عِنْدَ اللهَّ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا{ ([أي حولَ شهادة الشّهود]، الآية رقم 282 من سورة البقرة) فاعلمهم أنَّ في كتابهم إياه قوام الشَّهادة [الشّفاهيّة] التي ينبتُ بها مالُ الطالبِ ويحصنُ فيها دينُ المطلوب ..."

بمعنى آخر: تُعَدُّ الوثائق المكتوبة وسيلةَ مُساعَدة للذّاكرة والَّتي تعملُ على تذكير الأطراف بالشّروط والمبالِغ المعنيّة في اتّفاقهم. ولكن زِد على ذلك أنَّهم بحاجةٍ إلى شهادةٍ شفاهيّة، التي تشكِّلُ الدَّليل الحقيقيّ.

وبسبب وجهة النّظر هذه، التي كانَ يعملُ بها لاحقاً بالإجماع من حيثُ المبدأ من جميع مدارس الفقه والشَّريعة،[2] أوردَ الثّقات بأسلوبٍ مُتماثِل المُحاجَجة الآتية:

1- «الكتاب يشبه الكتاب» (بحيثُ تصبحُ مشوشة بسهولة).

2- "الكتاب قد يكون للتّجربة" (يمكن أن تكونَ الوثيقة المكتوبة

شرعيّة الوثائق المكتوبة] تتناقض مع حكم صريح من القرآن (سورة البقرة، الآية 282) الذي أجاز على نحوٍ واضحٍ المُمارَسة الصَّحيحة لوضع العقود كتابة.
لقد تغاضى شاخت عن العلاقةً الوثيقة المذكورة في أعلاه بينَ الأوامر القرآنيَّة لتدوينها كتابةً والتَّشاور مع الشُّهود.

(1) الطّحاويّ (1972، ص. 1).

(2) تيان (1945، ص. 5)؛ برونشويغ، بحث «بيّنة» في الموسوعة الإسلاميّة «طبعة ثانية»، المُجلَّد. 1، ص. 1150-1151.

مجرَّد مشروع أو خطَّة).

3- قد يغيرُ الكتاب ويغيرُ الخاتم ("قد يعملُ على الخاتم ويحرِّفُ الكتاب").

بناء عليه، لابدَّ من تصديق صحَّة الوثيقة المكتوبة ذاتِها بالوسائل المُلائِمة، وذلك لا يثبتُ إلّا بالحجّة (الشَّهادة الشّفاهيّة).(1)

وقد تأثَّرت روايات جمع النَّصّ القرآنيّ بوجهة النَّظر هذه. حيثُ تخبرُنا رواية، في أثناء الجمع الأوّل والثّاني، أنَّ تلك النَّصّوص القرآنيَّة التي قُبِلَت على أنَّها صحيحة، هي فقط تلك التي يمكنُ لمن جاءَ بها توفير شاهدَين.(2) لقد دفعَت اعتباراتٌ مُماثِلة المُؤرّخين: الواقديّ (المُتوفَّى في سنة 207/ 823)، والمدائنيّ (المتوفَّى في سنة 228/ 843 أو بعد بضعِ سنواتٍ)، وابن سعد (المتوفَّى في سنة 230/ 845، الذي اقتبسَ منهما) دائماً إلى تضمين سلسلة من الشّهود (إسناد) كتأكيدٍ لكل وثيقة مكتوبة ذات صلة دينيّة- سياسيّة أو فقهيّة وشرعيّة مُقتبَسة، ولاسيّما في العقودِ الّتي أبرمَها النَّبيّ معَ القبائل المُختلِفة.(3) وفي الأصل، تمَّ الاحتفاظُ بهذه الوثائق ومررْتُ إلى العوائلِ والأسر التي تمَّ منحُ العقود لها.(4) ويندرُ نسبياً ذكرُ أحد الرُّواة بأنّه هو نفسه رأى وثيقة بهذا الصَّدد أو أن يشيرَ إلى وثيقة [35] بحوزة أسرة مُعيّنة.(5) وكقاعدةٍ عامّة، تؤكِّدُ صحَّة الوثيقة إلى حدٍّ كبيرٍ مثلما يتمُّ تأكيد أي

(1) تيان (1945، ص. 6)، مع مراجع من ابن عابدين والرمليّ والمرجنانّي وابن نجيم والشّافعيّ.

(2) ابن أبي داود (1936-1937، ص. 10-11).

(3) ابن سعد (1904-1906، المُجلَّد 1، الجزء 2، الصّفحات 15-38)؛ التّرجمة الألمانيّة في ڤلهاوزن (1889).

(4) انظر ص. 63.

(5) يوجد استثناء واحد في كتاب الواقديّ (1966، المُجلَّد 3، ص. 1032)؛ ابن سعد (1904-1906، المُجلَّد 1، الجزء 2، ص. 30، 1. 3 وما يليها؛ ص. 36، 1. 18

حديث: بسلسلةٍ من الشُّهود.

ينبغي أن يكونَ هناك عدم ثقة عميقة وقطعيّة في الكتابة وكلّ شيء مكتوب، وذلك في صميم الفكرة القائلة إنَّ للكتابة قيمةً مشروطةً ومُقيَّدةً فقط. حيثُ يظهرُ أنَّ عدمَ الثّقة هذه كانَت غائبةً في الجاهليَّة،[1] لكنَّها أصبحَت واضحةً في القرآن (ولاسيّما في سورة البقرة: الآية 282، كما نوقش في أعلاه)، ومن ثمّ دُعِمَت، بشكلٍ شبه عدوانيّ في بعض الأحيان، من المُحدّثين المُتأخِّرين ومن علماء الفقه والشَّريعة، وعلماء اللّغة، وأخيراً، بل حتّى من أطباء عرب مسيحيّين.[2]

يبدو كما لو أنَّ الكتابة يمكنُ لها تدوين كلمات النَّصّ على نَحوٍ لا لبسَ فيه وبصورةٍ دائمةٍ. لكن هل يمكنُها ذلك حقاً؟ أليسَ صحيحاً أنَّ الكتابةَ هي أداةٌ سهلةُ التّلاعُب؟ وحتى إذا كنّا نستطيعُ، من خلال الكتابة، تدوين كلمات النَّصّ بشكلٍ لا لبسَ فيه وبصورةٍ دائمةٍ، ما الذي نخسرُه بالتَّخلّي عن تبادُل الكلمات بينَ الناس لصالحه؟ هل الكتابة شيء غير شخصي، ميت؟ أليس صحيحاً أن الدعم الذي تقدمه الكتابة يحدُّ من القدراتِ الطبيعية؟

ومما يلفتُ النَّظر، أنَّ الفلسفةَ اليونانيَّة طوَّرَت الفكرةَ نفسَها. لقد كانَ من المُتوقَّع أن يتمَّ التّعبير عن هذا المفهوم في الوقت الذي تجاوزَت فيه «القراءة» في نهاية المطاف «السَّماع" في الفلسفة (ولكن أيضاً في موضوعاتٍ أخرى مثل علم التّأريخ) [3]. ويدوّن أفلاطون في عمله «فيدروس»

وما يليها؛ ص. 37، 1. 20 وما يليها). راجع ڤلهاوزن (1989a، ص. 89).

(1) خلافاً للتّصوّرات المُتأخِّرة، كانت تحظى الكتابة باحترام كبير في الجاهليّة؛ راجع ص. 63-64.

(2) يوجد في المُناقَشة الآتية ملحوظات مُثيرة للاهتمام عند كابلان (1933، ص. 268 وما يليها).

(3) حول التّحوّل من الشّفاهيّة إلى معرفة القراءة والكتابة في الأدب اليونانّي، راجع بولمان (1990، ولاسيّما ص. 24 وما يليها)؛ يضعُ المؤلّف الحقبة الحرجة في النّصف

(ستيفانوس 275a – 276a) الحوار الآتي بينَ سُقراط (الذي كما عرفَ أنَّه لم يكتب أي كتاب) وبين فيدروس:[1]

سقراط: ... [«نقلاً عن» الملك المصريّ ثاموز، الذي من المُفترَض أنَّه قالَ للإله "تحوت" مُخترِع الأبجديّة (الكتابة):] لأنَّ اختراعَك [36]]أي اختراعك للأبجديّة[سينتهي بمَن سيعلمونَه إلى ضعفِ التّذكُّر[2] لأنَّهم سيتوقَّفون عن تمرين ذاكرتِهم حينَ يعتمدونَ على المكتوب، ويفضِّلُ ما يأتيهم من انطباعاتٍ خارجيّة غريبة عن أنفسِهم وليس بما هو في باطن أنفسهم، إنّك لم تجد علاجاً للذّاكرة ولكن للتّداعي. أمَّا بخصوص الحكمة فإنَّ ما قدَّمته لتلاميذِك ليس هو الحقيقة بل مظهرُها...

فيدروس: ... يبدو لي أنَّه مثل ما قالَه مواطن طيبة بخصوص الحروف]الكتابة[.

سقراط: لننته من ذلك إلى أنَّ كلَّ مَن يظنُّ أنَّه قد تركَ بالكتابة فنّاً أو من يَظنُّ أنَّه قد تلقّاه مُعتقِداً أنَّ الكتابة تنطوي على تعليمٍ مؤكَّد فلا شكَّ أنّ مثل هذا الشَّخص هو رجلٌ على قدرٍ كبيرٍ من السّذاجةٍ، ولا بدَّ أنَّه جاهلٌ بنبوءَة آمون إذ يتصوَّرُ أنَّ البحثَ المكتوب أكثر من مُجرَّد وسيلة لاسترجاع

الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، والتي تغطّي حياة سقراط (469–399). لقد كتب أفلاطون عمله «فيدروس» بعد نحو 50 سنة مثل أدب قصصيّ. راجع أيضاً كولمان (1990، ص. 319)، الذي جادلَ أنَّ "الناس أصبحوا على بينة بالمشاكل الناجمة عن انتصار هذه الوسيلة"، وذلك بنهاية القرن الخامس وفي النّصف الأوّل من القرن الرابع. وحول انتقاد افلاطون للكتابة، راجع أيضاً سلزاك (1990). [انظر بريسون (1998)، ولاسيّما مقدمة ندّاف].

(1) الترجمة الإنكليزية لـ« كريستوفر روي» (2000، الصفحات 123 وما يليها).

(2) إنَّ هذه الحجَّة مُماثلة لتلك التي قدَّمها عدد من المُحدّثين ضدّ التّدوين المكتوب للحديث: إذ يُخشى أن يكون الناس الذين وضعوا المُلاحَظات قد اعتمدوا كثيرا على الكلمة المكتوبة — وهو أمر قصير الأجل — على حساب الحفظ بصورة صحيحة (راجع الفصل الخامس، ص. 118 = شولر، 1989، ص. 223).

ما قد سبقَ علمه.

فيدروس: صحيحٌ تماماً.

سقراط: نعم، يا فيدروس، وللكتابة تلك الصّفة العجيبة، ممَّا يجعلُها تبدو مثل التّصوير. وذلك لأنَّ نتاجَ الصّور المرسومة تبدو كما لو كانَت كائناتٍ حيَّة، ولكنَّها تظلُّ صامتةً لو أنّنا وجَّهنا إليها سؤالاً، وكذلك الحال في الكلام المكتوب. إنّك لتظنَّه يكادُ ينطقُ كأنَّما يسري فيه الفكرُ ولكنَّك إذا ما استجوبتَه بقصد استيضاح أمرٍ ما فإنَّه يكتفي بترديد الشَّيء نفسه،[1] وهناك أمرٌ آخرُ هو أنَّ الشَّيء بعدَ أن يُكتَبَ يظلُّ ينتقلُ من اليمين إلى اليسار بغيرِ مبالاة، فيساق إلى من يفهمون وإلى من لا يعنيهم منه شيئاً على السواء وهو فضلاً عن ذلك لا يدري إلى مَنْ مِن النّاس يتَّجه أو لا يتَّجه. ومن جهة أخرى حينَ تتَّجه إلى موضوعه أصواتِ المُعارَضة أو حين يُحتقَر ظلماً يصبحُ في حاجة لُمساعَدة مؤلّفه[2] لأنَّه لا يستطيعُ وحدَه أن يدرأ الخطرَ عن نفسِه ولا يقدرُ على الدّفاع عن نفسه.[3]

(1) قارِن القول المأثور للأوزاعي (توفي في سنة 157/ 774)، وهو مؤسّس مذهب شرعيّ:
«كان هذا العلم]أي: الأحاديث[كريماً، يتلقاه الرّجال بينهم، فلما دخل في الكتب، دخل فيه غير أهله..." (راجع الفصل الخامس، ص. 121 = شولر، 1989، ص. 226).

(2) يوجد أيضاً حجّة أخرى تقدّم بها المحدّثون ضدّ تدوين الأحاديث تزعمُ أنَّ الأحاديث المدّونة كتابةً سوف تقعُ بين الأيادي الخطأ: تلك التي لغير الثّقات (الفصل الخامس، الصّفحات 118 و 121 = شولر، 1989، الصّفحات 223 ، 227).

(3) إنّ الفكرة القائلة إنَّ الكلمة المكتوبة بحاجة إلى دعم، أي لابدّ للمُؤلّف أن يتدخَّل إذا كانَ من المُفترَض أن يفهم النّصّ. المكتوب على نحو صحيح (ويقرأ)، كانت هي الأساس الرئيس لُمحاجَجة العلماء العرب في ضرورة النقل بـ»الرّواية المسموعة«/ »السّماع« أو بسبب الافتقار إلى النّقل «بالكتابة فحسب»؛ انظر الفصل الأول، ص. 42؛ الفصل الثاني، ص. 60، ص. 59، ولاسيّما البند (2) و (6) و (7)؛ والفصل الخامس، ص. 129 = (1989، ص. 227 228-؛ 1989a،

فيدروس: [37] أنت مُحِقٌّ في ذلك أيضاً.

سقراط: ولتخبرَني الآن، ألا يمكنُ أن نتناولَ حديثاً آخر ... وفي أيٍّ منهما يمتازُ عن الآخرِ سواء في نوعة أو في تأثيرِه؟ ...

فيدروس: أتعني أنَّ حديثَ من يعلِّمُ هو حديثٌ حيٌّ ذو نفسٍ وأنَّ الحديثَ المكتوبَ ليسَ في الواقع إلا شبحاً له.[1]

وتقدّم اليهوديّة مثيلاً آخرَ إلى المُعارَضة الإسلاميّة المُبكِّرة للكتابة.[2] إنّ «التعليم الشّفاهيّ»، أي التّلمود (بما في ذلك المشناه)، هو العمل الدّينيّ الجوهريّ الآخر لليهود في ما بعد فضلاً إلى التّناخ. لقد كانَ المقصود منه في الأصل أن يُنقَلَ شفاهيّاً فقط، لا أن يُكتَبَ. وقد استغرقَ الأمرُ عدَّة قرونٍ

الصفحات 66، 64–65، ولاسيّما البند 2 و 6 و 7؛ 1989b، ص. 237).

(1) قدم ابن بطلان الطبيب المسيحي العربي (المتوفَّ في سنة 458/ 1066) المحاججة الآتية دفاعاً عن التعلم الشفاهي من المعلم وضد نسخ مواد من الكتب: «المتعلّم إذا استعجمَ عليه ما يفهمه المُعلِّم من لفظ نقله إلى لفظ آخر، والكتاب لا ينقل من لفظ إلى لفظ أو العلم موضوعه اللّفظ، واللّفظ على ثلاثة أضرب قريب من العقل، وهو الذي صاغَه العقل مثالاً لما عدّه من المعاني؛ ومتوسّط، ومتوسّط، وهو المُتلفَّظ به بالصَّوت، وهو مثال لما صاغه العقل؛ وبعيد، وهو المثبّت في الكتب، وهو مثال ما خرج باللّفظ، فالكتاب مثال مثال المعاني التي في العقل، والمثال الأول لا يقوم مقام المثل لعوز المثل، فما ظنك بمثال مثال مثال المثل، فالمثال الأول لما عند العقل أقرب في الفهم من مثال المثال، والمثال الأوّل هو اللفظ، والثاني هو الكتاب، وإذا كان الأمر على هذا فالفهم من لفظ المعلّم أسهل وأقرب من لفظ الكتاب». (راجع الفصل الثاني، ص. 59 = شولر، 1989، ص. 65).
لاحظ الشّفاهيّة الوهميّة التي خصّ بها أفلاطون كتبه من خلال استخدام صيغة الحوار، وقارنَ بينَها وبينَ الإجراء الذي اعتمدَه المُحدِّث ابن أبي شيبة (المتوفى 235/ 849). في بداية عدة فصول من مصنفه التذكاري، يعرض تصنيفه على النحو الآتي: "سَمِعَتْه أُذُنَايَ، وَوَعَاهُ قَلْبِي مُحَمَّدًا." (راجع الفصل الخامس، ص. 115 = شولر ، 1989 ، ص 220).

(2) للاطلاع على المُناقشة الآتية، راجع ستراك (1921، ص. 14)؛ كابلان (1933، ص. 265 وما يليها)؛ و ڤايل (1939)؛ و شيفر (1978)؛ والفصل الخامس في أدناه، الصَّفحات 119–120 (= شولر، 1989a، ص. 225).

للتّلمود لأن يتّخذ شكلَه النهائيّ وليتمَّ نشرَه كتابة، حدثَ خلالها احتجاجٌ وجدلٌ بدرجةٍ كبيرة ضدّ تدوينه كتابةً.

كما هو الحالُ في اليهوديّة، فقد امتلكَ الإسلام كتاباً مُقدَّساً يسمو على كلّ الكتب الأخرى. بل أنَّ جمعَه النّهائيّ المكتوب ونشرَه قوبلَ في البداية بالرّيبة والمُقاوَمة. ولكن بعدَ ذلك بمدَّةٍ وجيزة، تمَّ قبولُ النَّصّ «العثمانيّ» بوصفه السّلطةَ العليا. إنَّ النَّشرَ المكتوب للحديث، الذي ظهرَ بوصفه]الكتاب[الثاني — نُقِلَ في الأصل شفاهيّاً إلى جانبِ الكتابِ المُقدّس، القرآن — قُوبِلَ بنقدٍ أكثرَ ضراوةً. فكانَ الطّلابُ الّذين أرادوا تدوين الأحاديث في مواجَهة السّؤال البلاغيّ: "هل تريدُ أن تتّخذَه كنسخ للقرآن؟" [1] [38]. وكما هو الحال في اليهوديّة، كانَت تُعتبَرُ الرّغبة في منحِ الشَّكل المكتوبِ لكلمة الله فقط، ولكن ليسَ لتعاليم المادّة الثانية الموجودة بجانبِ «الكتاب المُقدّس»، بمثابةِ عائقٍ ضدّ تدوينِه المكتوب.

أمّا بالنّسبة إلى علماء التّوحيد، اليهود فضلاً إلى المُسلمين، فإنَ هذه الاهتمامات أحدثَت أثراً بالإضافةِ إلى عدم الثّقة العامّة بالكتابة تلك التي نوقِشَت سابقاً. وأخيراً، كانَ يوجدُ في الإسلام عاملٌ فعّالٌ آخرُ: عدم ثقةٍ ناجم عن أوجه القصور في النَّصّ العربيّ. لقد قُدِّم كحجَّة ضدَ النَّقل المكتوب على نَحوٍ مُجرَّد في القرن الثّاني/ القرن السّابع من خلال المُحدّثين، وعلماء اللّغة وغيرهم لاحقاً، بل حتّى من الأطباء العرب المسيحيّين أيضاً. [2] وبالمُناسبة، هذه مُحاجَجة منطقيّة وصحيحة للغاية، لأنَّ الخطّ العربيّ، الذي لا مثيلَ له عمليّاً، يمكنُ أن يكونَ غامضاً بصورةٍ خاصّة، ولاسيّما حينَ لا ينقَطُّ ويشكَّلُ بعناية، وهو أمرُ كثيراً ما يحدثُ في المُمارَسة.

(1) الفصل الخامس، ص. 117 (= شولر، 1989a، ص. 221).

(2) راجع الفصل الأول، ص. 42؛ الفصل الثاني، ص. 60؛ والفصل الخامس ص. 129 (=شولر، 1985، ص. 227 -228؛ 1989، ص. 66؛ 1989، ص. 237).

وكما يبدو، كانَت تعتبَرُ الحقبة التي شهدَت التّحوُّل من «الشّفاهيّة» إلى «معرفة الكتابة والقراءة» في التّعليم بوصفِها فترةً حرجةً في كلِّ الثّقافات الثلاث، اليونانيّة واليهوديّة والإسلاميّة. وبما أنَّ الوسط الأقدم قد طُمِسَ أو بدا اندثارُه وشيكاً، صارَ النّاس على بيّنةٍ بالقيم المفقودة بزواله.

وعلى غرارِ الإغريق وفي اليهوديّة، ادَّعت الكتابة في نهاية المطاف — من النّاحية العمليّة — النّصر في الإسلام أيضاً. غير أنّه في الإسلام على وجه الخصوص، أيَّدَ العلماءُ الفكرة — أو استمرُّوا في الخيال – القائِلة إنَّ الكتابةَ يجبُ أن يكونَ لها وظيفة مُساعَدة على الأغلب في نقل التّعليم (وفي تأسيس دليلٍ شرعيّ صحيح). لقد ظلَّ انتقالُ المعرفة الحقيقي شفاهيّاً من شخص إلى آخر — على الأقلّ من النّاحية النّظرية، إلى ذلك الزَّمن الذي ظهرَت فيه الكتبُ الأدبيّة كما نعرفُها، بل و بعد ذلك الوقت أيضاً.[1]

(1) وفي عصور لاحقة، بيَّنت إحدى الظّواهر بجدارة هذا التَّفضيل للنّقل الشّفاهيّ، أو السّمعيّ، لذي كان يتناقضُ بشكلٍ حادّ مع المُمارَسة المُتكرِّرة لمُجرَّد نسخ الكتب: ... نظام الإجازة (راجع جولدتسيهر، 1890، المُجلَّد 2، ص. 188 وما يليها =[1971، المُجلَّد. 2، ص. 175 وما يليها. وتمثَّلت إحدى المُمارَسات الأخرى ذات الصّلة في إضافة ما يسمّى "أسانيد الرّوايات" لخطوطات مُعيّنة ذات جودة عالية، والتي تحتوي في مُعظَمها على أعمالٍ دينيّة، ولكن تتضمَّن أحياناً أعمالاً أدبيّة علمانيّة؛ راجع جولدتسيهر (1890، المُجلَّد 2، ص. 192) [= (1971، المُجلَّد 2، ص. 178–179)] والفصل الثاني ص. 50 (= شولر، 1989b، ص. 51).

المُلحَق

الصفحة 64

وفقاً لهنريك صمويل نيبرج،[1] «الأفستا» المكتوبة (التي تمَّ تنقيحُها وصياغتُها من قبل السّاسانيّين لكنّها لم تقبل أبداً من الكهنة الذين نقلوا النَّصّ شفاهيّاً على مدى عدد من القرون بدقَّة مُجْهِدة ومُضنيّة) وهي موجودة فقط في عددٍ قليل من النّسخ الأصليّة التي تمَّ أيداعُها في المراكز الدّينيّة والسّياسيّة للمملكة.

الصفحة 70

وقد صغتُ مُصطلَح «دافع البلاط» بسبب الجهود – موثقة على نَحوٍ مُتكرِّر جدّاً – التي بذلَها مُختلَف الخلفاء والأمراء والحكّام لجعل معرفة العلماء مُدوَّنة كتابةً. يُنظَر ملحوظة رقم 1046، والأكثر أهمّيَّة من ذلك، شولر (1996a، ص. 46 وما يليها).

وفي بحثٍ إيلاد الذي نُشِرَ مُؤخَّرا بالعنوان الموسوم "بدايات الكتابة التّاريخيَّة من قبل العرب: الكتّاب السّوريّين الأوائل عن الفتح العربيّ"، ناقشَ إيلاد أفكاري وحاولَ التّعرُّف على هويّة الأعمال التي سمّيتُها باسم "أدب المدارس للمدارس" (كما يبدو كانَ ذلك جنباً إلى جنب مع الأعمال المُبكِّرة الأخرى) بكونِها "كتب حقيقيّة". و كتبَ ما يأتي:

(1) نيبرج (1938، ص. 9 وما يليها؛ راجع أيضاً 13-14).

يمكنُ القول إنَّ هذا النّوع من التّأليف[1]... كانَ شعبيّاً إلى حدٍّ ما في وقتٍ مُبكّرٍ جداً... يبدو أنَّ الكثيرَ من المُؤلّفات أو المُصنَّفات التي أُلّفت في وقتٍ مُبكّرٍ جداً في نهاية القرن الأوّل حتى مُنتصَف ونهاية القرن الثّاني كانَت أعمالاً منشورة بمعنى أنّها كانَت معروفة جيداً بينَ أوساطِ العلماء، وليسَ بينَ الحكّام فحسب.[2]

وأدلى مُستشهِداً بذلك ببعض الأمثلة: كتاب» مثالب العرب"، الذي زعمَ أنَّه كتبَ من زياد بن أبيه (المتوفَّى في سنة 53/ 673)؛ وعبيد بن شريه الجرهميّ في كتابه، أخبار ملوك العرب والفرس القدامى (والذي، وفقاً لابن النديم، كتب بناء على طلب من الخليفة معاوية!)؛ والمغازي كتاب أبان بن عثمان؛[3] وعدد آخر غيرها. أنا لا أشاركُ إيلاد في وجهة نظره؛ فبالنّسبة إلى الأعمال المذكورة، راجع شولر)2002b ، ص. 58 وما يعقبها(. ولا تستلزمُ حقيقةَ أنَّ بعضّ العلماء قاموا بإعارة دفاتر مُلاحَظاتهم أو نصوص مُحاضَرتهم إلى طلابهم ليستنسخوها[4] (أي الرّواية بالمُناوَلة) بأنَّ هذه الكتابات «نُقِّحَت على نَحوٍ نهائيّ» وأنّها «شعبيّة إلى حدٍّ ما».

الصّفحتان 71-72

لعلنا سنتخلَّى عن هذه العيّنة من الأدلّة وذلك لعزلِ النُّسخ الرَّئيسة من الأعمال (العلميّة) غير الدّينيَّة. فيخبرُنا الفهرست قائلاً:[5] «فكانَ كلّما عملَ منها قبيلة وأخرَجها إلى النّاس كتبَ مُصحَفاً وجعلَه في مسجدِ

(1) العاد (2003).

(2) العاد (2003، ص. 123).

(3) راجع ص. 81 مع الملحوظة رقم. 504.

(4) الأمثلة في دراسة شولر (2002b، الصَّفحات 53، 78).

(5) ابن النديم (1871-1872، المُجلَّد 1، ص. 68) [= (1970، ص. 150)].

الكوفة». وعلى الأرجح فإنَّ تعبير مُصحَف هنا يؤشِّرُ إلى نسخة من القرآن الّتي نسخَها أبو عمرو الشَّيبانيَ وأودعَها في المسجد إقراراً بالفضل والعرفان لله الذي سمحَ له في إنهاء عملٍ آخر. (إنّني مدينٌ في هذه المعلومات إلى البروفسور جاكو هامين-أنتيلا، هلسنكي).

الصفحة 82، سادساً

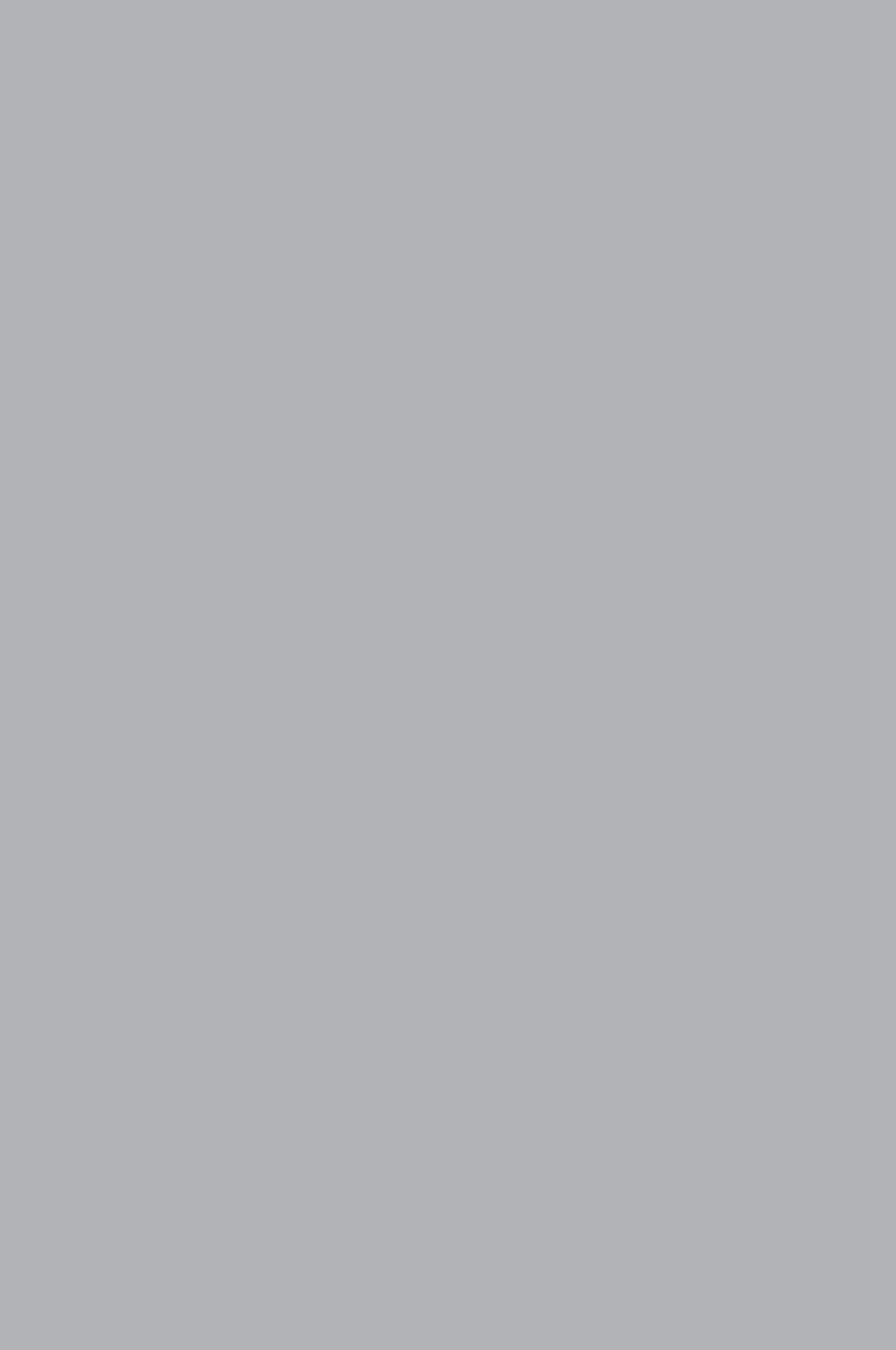
بالنّسبة للسّؤال عمّا إذا كانَت الوثيقة المكتوبة تمثِّلُ دليلاً، راجع الآن جوهانسن (1997).

الصفحة 198، رقم. 483

راجع الآن ص. 43، و ص 28 و ص 30.

الفصل الرابع

الشِّعر الشّفاهيّ والأدب العربيّ



كانَتْ بعضُ النَّظريَّات ناجحةً ومُؤثِّرةً وأَصبحَت ذاتَ شعبيّةٍ كبيرةٍ في الدِّراسات الأدبيّة الأمريكيّة والأوروبيّة، مثل: «نظريّة تركيب الصِّيغة الشّفاهيّة».[1] التي طوَّرَها الأديبُ الكلاسيكيّ الأمريكيّ مـ. باري.[2] وكانَت نقطةَ البداية بالنّسبة لـ «باري»[3] وهي دراسةٌ للنّعوت الهوميريّة

(1) كتب إدوارد هيمس (1977)) مقدّمة واضحة، وموجَزة، وانتقاديّة للبحث الشّعريّ الشّفاهيّ؛ وقد صنَّف أيضاً قائمة مراجع ومصادر، التي تُعطي انطباعاً جيّداً لحجم العمل الّذي اضطلعَ به في هذا المجال (هيمز، 1973). واحتوى الفصل الأخير من دراسة لاتاش (1979a) على قائمة مراجع متخصّصة ذات قيمة في نظرية الشعر الشّفاهيّ. ويوجد عينة من عنوانات مُثيرة للاهتمام للمُتخصّصين في دراساتِ الشّرق الأوسط مُدرجَة في دراسةِ مونرو (1972، ص. 9–10، الملحوظة رقم. 2). وفي المقدّمة لحجم المقالات حول هوميروس التي تولّى تحريرها، يعقب لاتاش (1979a، ولاسيّما الصَّفحات 2–5) على التأثير الهائل الذي كانَت تتمتَّع به نظريّة الشّعر الشّفاهيّ على الدّراسات الأدبيّة. [انظر المزيد في دراسة فولي (1988) و فينيغان (1992).]

(2) وهذا الفصل أيضاً مُراجعة لكتاب زويتلر «الرّواية الشّفاهيّة في الشّعر العربي القديم»: خصائصها وآثارها (1978). ملحوظة حولَ المُصطلَحات: للمُناقَشة الآتية، سأقوم بتحديد «القصيدة» باعتبارِها قصيدةً طويلة polythematic ومتعدّدة الموضوعات «polythematic» باللّغة العربية، ويتمُّ تقديمُها بـ "نسيب" (مقطع رثائيّ) عادةً. إنَّ الشّعر "العربيّ القديم" الّذي يتناولُه هذا المَقال تضمّنَ شعرَ قبل الإسلام و بعده.

(3) حول المناقشة الآتية، انظر باري (1971a، الصَّفحات 439 وما يليها)؛ والدّراسات الآتية: هيوبيك (1971، ص. XXX وما يليها)؛ و لورد (1971، ص. 467)؛ وفورفوندين و دي هان (1979، ص. 1 2–)؛ و هيوبيك (1974، الصَّفحات 130–134)؛ فون سي (1978، ص. 15–23، ولاسيّما ص. 15).

(الشّاعر هوميروس).[1] لقد عرّفَ الأسماءَ بأنَّها [206] «صِيَغٌ»، وصنَّفَ الأسلوبَ الهوميريّ على أنَّه «نقلٌ شفاهيٌّ» و «غيرُ مُستَقِلٍّ»، وذلكَ فضلاً عن الأسماءِ التي وصفوها. وبسببِ المُقارَنة بينَ ملاحِم هوميروس والتُّراث الصَّربيّ الحيّ وغيره من الشِّعر الملحميّ الشّفاهيّ، حوَّلَ باري بعدَ ذلك تمييزه في الأصل بينَ الأسلوبِ الشِّعريّ «الشّفاهيّ» و«الشَّخصيّ» لجهةِ المُعارَضة بينَ الشِّعر «الشّفاهيّ» و«الأدبيّ».[2] يمكنُنا أن نتحدَّثَ عن «نظريّة تركيبِ الصّيغة الشّفاهيّة» من اللَّحظة الّتي ادَّعى فيها باري أنَّ الصِّيغ الهوميرية لا تُخفي الافتقار إلى الفرديّة فحسب، بل تكشفُ أيضاً عن ميلٍ إلى الاقتصاد، وبذلكَ تكونُ مُميَّزة للعرضِ التّقديمي الشّفاهيّ والارتجاليّ: من الآن فصاعداً، أصبحَ هوميروس «شاعرًا شفاهيًّا».

ومنذُ بداية خمسينات القرن العشرين، حصلَ تتابُعٌ سريعٌ لسلسلةٍ متواليةٍ من الدِّراسات التي طبَّقت نظريّة باري على التَّقاليد الملحميّة الأخرى (والتَّقاليد غير الملحميّة في وقتٍ لاحقٍ أيضاً).[3] والشَّائعُ في جميع هذه الأعمال هو استخدامُ مؤلِّفيها الطابع المعياري للنَّصّ أو غيابِه ليكونَ المعيارَ الحاسمَ لمصدرِه الشّفهيّ أو المكتوب. ويستحقُّ أن نذكرَ كتاباً واحداً بين ثروةٍ هائلةٍ من الموادّ، هو: كتابُ «مُغني الحكايات» لألبرت بيتس لورد.[4] [207] ويُعتبَرُ هذا الكتابُ عملاً مِعياريّاً في مجالِ أبحاثِ الشِّعر الشّفاهيّ. إنَّ ألبرت لورد، تلميذَ وخليفةَ باري في جامعةِ هارفارد لاحقاً، دافعَ باستمرارٍ، وعمَّم، في بعضِ النّواحي، وطور «نظريّة تركيب الصِّيغة

(1) تُرجم كتاب باري (1928) إلى الإنكليزيّة بوصفه إصداراً لعام (1971d).

(2) راجع هيوبيك (1974، ص. 132-133). إنّ التبدُّل في موقفِ "باري" هو مرئيّ بوضوح في كتاب باري (1971d). ونوقِشت هذه المسألة بمزيدٍ من التفصيل في دراسة لورد (1971، ولاسيّما الصَّفحات 467 وما يليها).

(3) انظر قوائم المراجع المُدرَجة في الملحوظة رقم534 والمقدّمة لدراسة فورفوندين و دي هان (1979)،ولاسيّما ص.1-2.

(4) لورد (1960).

الشّفاهيّة» بعدَ وفاة باري المُفاجِئة في عام 1935. و تقديراً لدورِه، تسمَّى هذهِ النظريّة الآن «نظريّة باري/ لورد».

كانَ العديدُ من تلاميذِه وأتباعِه يجلّونَ ويحترمونَ باري باعتبارِه مُبتكِراً ثوريّاً، بل وحتّى عبقريّاً ونبياً. لكنَّه في الواقعِ، كانَ أيَّ شيء إلا مُبتكِراً من لا شيءَ. وفي دراستِه التَّمهيديّة المقروءَة إلَى حَدٍّ كَبيرٍ لمقالاتِ والدِه التي جمعَها، يلاحِظُ ابنَه آدم باري بحقّ الآتي:

> «يمكنُ القول بإنصافٍ أنَّ كلَّ من المُعتقَدات المُحدَّدة الّتي تشكِّلُ وجهةَ نظرِ باري حولَ هوميروس قد أخذَ بها بعضُ الباحثين السّابقين ... كانَ يتمثَّلُ إنجازُ باري في رؤيةِ العلاقةِ بينَ هذه المزاعِم المُتباينة والمُلاحَظات».[1]

وفيما يتعلَّقُ بالغرض من دراستِنا، نحن لا نهتمُّ بمُساهَمة باري في بحثِ هوميروس على نحوٍ مُباشَر. لكن يجبُ علينا كمُتخصِّصينَ في دراساتِ الشَّرقِ الأوسط، أن نكونَ على درايةٍ بعملِ العالم التوركولوجي ويليام رادلوف، الَّذي أعلنَ (وذلك على حدِّ تعبيرِ كلاوس فون سي) في القرنِ التاسعَ عشرَ بأنَّ "كلَّ ما هو وثيقُ الصّلة بالموضوع، هو مُشوّقٌ ومُفيدُ ويُمكنُ استخدامُه في دراسةِ الملاحِم الشَّعبية الشّفاهيّة".[2] ويشيرُ باري صراحةً في

(1) باري (1971a، ص. XXII). ويمكن الاطّلاع على تقييم عادل ونزيه وأكثر حداثة لإنجازات باري في دراسة لاتاش (1979b، ص. 39). باختصار، تمَّ الإشارة إلى الطّابع التّركيبي للغة الهوميريّة من خلال أنتوان مييه، بين آخرين، قبل باري. في تحليله للغة هوميروس "Kunstsprache" (لغة فنية)، وقد أسَّس باري بحثَه حول نتائج مايستر وويت. وأخيراً، قام باري وتلميذه لورد في وقتٍ لاحقٍ برحلاتهما في يوغسلافيا على خطى خبير الدّراسات السّلافية في براغ مـ. موركو، الذي أعدّ تسجيلات فونوغرافيّة للملاحم الشّعبيّة الكرواتيّة الصّربيّة الشّفاهيّة قبل الحرب العالميّة الأوّلى. انظر أدناه حول تأثير رادلوف على باري.

(2) فون سي (1978، ص. 21). نأمل أن تساعدَ ملحوظة فون سي في جعل إنجازات رادلوف معروفة على نطاق أوسع خارج دراسات الشّرق الأوسط.

حاشيته إلى رادلوف في خمس مُناسَباتٍ، وغالباً في شكلِ اقتباساتٍ موسَّعة.

لقد قدَّمَ رادلوف وصفاً مُفصَّلاً في مُقدَّمة عملٍ «لهجة شعب كارا — قيرغيز / Der Dialect der Kara-Kirgisen"، المُجلَّد الخامس من كتابه "-Proben der Volks litteratur der nördl chentürkischen Stämme" (عينات من الأدب الشَّعبيّ للقبائل التّركية الشّماليّة)،[1] الذي نشرَ فيه ترجمته الألمانيّة لملحمة مناص الشَّخصيّة الأسطوريّة القيرغيزيّة التي سجَّلَها من التِّلاوة الشّفاهيّة، [208] وذلك من بين موضوعاتٍ أخرى، نظير المُغنّيين، و«فنّهم في الارتجال»،[2] والحقيقة أنَّهم عدّلوا أغانيهم[3] المُوجَّهة إلى جمهورِهم المعنيّ. ولاحَظَ أنَّ المُغنِّي «غير قادرٍ على إلقاء أغنيةٍ مرَّتَين بالشَّكل نفسِه تماماً»[4] وأنَّه «قادرٌ على الغناءِ ليوم أو أسبوعٍ أو شهرٍ». [5] وتفسيرُه: إنَّ هذا مُمكِنٌ لأنَّ المُغنّي، عندَ الارتجال، لديه عددٌ من الصِّيغ الجاهزة — التي يُطلِقُ عليها رادلوف «عناصر التّلاوة» و»عناصر الصّورة» — تحت تصرُّفِه[6] وهلمَّ جرّا. علاوةً على ذلك، كانَ رادلوف قد شبَّه مطربَه القيرغيزيّ بالمُنشِد اليونانيّ «aoidoi»، وبناء على ملحوظاته الخاصَّة حولَ نشأة القصيدة الملحميّة، أنشأَ الرَّابط مع هوميروس.[7]

لقد تمَّ أخذُ نتائجِ رادلوف وكذلك اقتراحاته حولَ موضوع «المسألة

---

(1) انظر رادلوف (1885).

(2) م. ن (ص. XVI، IV وما يليها).

(3) م. ن. (ص. XIV، XVIII وما يليها).

(4) م. ن. (ص. XVI).

(5) م. ن. (ص. XVII).

(6) م. ن. (ص. XV1، وما يليها). إنّ من المُثير للجزع تصنيف لورد (1960، ص. 30) لهذه المُلاحَظة التي ذكرها رادلوف بوصفه " كأنّه (!) ثورة فكريّة" لباري.

(7) م. ن. (ص. XX وما يليها).

الملحميَّة»،[1] ليسَ في دراسة الأغاني الشَّعبية[2] والدِّراسات السّلافية فحسب،[3] ولكن في بحث هومري أيضاً.[4] وقد تجاهلَها المُستعرِبون بوضوحٍ، على الرَّغم من أنَّها يجبُ أن تكونَ مُغرِية لتفحُّص ما يسمَّى بالملاحمِ الشَّعبيّة العربيّة[5] في ضوءِ نتائج رادلوف.

وفي سبعينيّات القرن العشرين فقط، أَصبحَت دراسة الأدب العربيّ مُدرِكة «للنّظريّة الشّفاهيّة» في نمط نظريّة باري/ لورد، وليس بناءً على أفكار رادلوف. حيثُ تتميَّزُ القصيدةُ العربيّة القديمة، وهي نوعٌ غير ملحمي، بأنَّها كانَت المركزَ الأوّل والرئيسَ للاهتمام العلميّ [209] كظاهرةٍ أدبيَّة «شفاهيّة» مُحتمَلة، وليسَت ما يسمَّى بالمَلاحِم الشَّعبيّة.

لم يكن عمل م. زويتلر: التّقليد الشّفاهيّ للشّعر العربيّ الكلاسيكيّ[6] أوّل مُحاوَلة لتطبيق النّظريّة على أسلوبِ القصيدة العربيّة القديمة: لقد سبقَ ذلك مقال جـ. مونرو بعنوان «النُّظم الشِّفاهيّة في الشِّعر الجاهليّ».[7] كلاهما يتَّفقان على النّقاط الرّئيسة، لكنَّهما يختلفانِ في عددٍ من التَّفاصيل؛ يأخذُ زويتلر عندَ نقطةٍ ما من كتابِه بآراءِ مونرو للعمل بالتفصيل.[8]

(1) م. ن. (ص. XX).

(2) مائير (1909، ص. 11–17).

(3) كتب جيسمان (1926، ص. 67): «إنَّ المفهوم الجديد الذي ذكرَه لنا مائير هو نظرة مُتعمِّقة استمدَّها من أعمال رادلوف الرَّائع: في دراسة الملحمة الشَّعبيّة الشّفاهيّة، علينا أن نأخذَ عامل الارتجال في الحسبان على نحوٍ كافٍ».

(4) مائير (1909، ص. 34) يدرج الكلاسيكيّين نظير: بولمان، وديروب، وإمش.

(5) انظر حول الملحمة الشّعبيّة العربيّة، الصَّفحتان 104–105 مع ملحوظة رقم. 681 و 682.

(6) انظر زويتلر (1978).

(7) انظر مونرو (1972).

(8) زويتلر (1978، ص. 43–50).

الشِّعر في الجاهليّة

سنركِّزُ في المُناقَشة الآتية بشكلٍ أساس على بحثِ زويتلر، لكنَّنا سنشيرُ أحياناً إلى بعضِ أفكار مونرو. وسنبدأُ بمُخطَّط مُحتوَيات الكتاب.

وفي الفصل الأوّل، «الرّوايات الشّفاهيّة ونصوص الرّوايات». أسئلة من التَّطبيقات (ص. - 39)، يقدّمُ المؤلِّف روايةً لنظريّة باري/لورد بقدرِ ما هو مُناسِب لبحثِه. ومُتابَعةُ عددٍ من العلماء الذين أخضعوا النظريّة للتّطوير والتّنقيح، يقترحُ المؤلِّف عدداً من التّعديلات لجعلها قابلة للتّطبيق على الشِّعر في الجاهليّة وصدر الإسلام. ويؤكّد أن تمييز لورد بينَ الشِّعر المؤلَّف شفويّاً أو كتابيّاً، في هذا الشّكل، مُضلِّل كالتّمييز بينَ «الأداء الشّفاهيّ والمركَّب» من جهة و«الأداء الشّفاهيّ لنصٍّ 'حُفِظَ عن ظهرِ قلبٍ'» من الجهة الأخرى.[1] وبدلاً من ذلك، فإنَّ ملامحَ تقنيةِ التَّركيب الشّفاهيّ لا تثبتَ فقط في الشِّعر الّذي تمَّ تطويرُه في أثناء التّلاوة الشّفاهيّة، ولكن أيضاً في الشِّعر المُؤلَّف كتابةً، طالما أنَّه مكتوبٌ للتّلاوة الشّفاهيّة.[2] علاوةً على ذلك، فإنَّ الوضعَ هو ذاتُه بالنّسبة للشُّعراء الّذين يرتَجِلون في أثناءِ الإنشاد أو بالنّسبة للقارئ المُحترِف استناداً إلى «نصٍّ ثابِت»، ولاسيّما إذا كانَ النَّصُّ المعنيُّ قد قُدِّمَ للعرض الشّفاهيّ في الأصل: في كلا الحالتين، تكونُ الصّيغة التّركيبيّة والإنشائيّة للنَّصّ، وكذلكَ الطبيعة المُتغيّرة لِشكلِه النَّصّي هي نفسُها.[3] ووفقاً لزويتلر، فإنَّ التَّمييز الأكثر أهمّيّة الذي يجبُ علينا القيامُ به ليسَ بينَ الشِّعر المُؤلَّف شفهياً أو كتابياً، بل بين الشِّعر المسموع والمقروء.[4] [210] وفي فصله الثاني بعنوان «التّقليد الشّفاهيّ للشّعر العربيّ الكلاسيكيّ» (ص. 41-96)، يفحصُ زويتلر ما إذا كانَ

(1) م. ن. (1978، ص. 24).

(2) م. ن. (1978)، ص. 28).

(3) م. ن. (1978، ص. 25 وما يليها، ولاسيّما، ص. 26).

(4) م. ن. (1978، ص. 28).

يمكنُ العثورُ على السِّماتِ الرَّئيسة للشّعر الشّفاهيّ المقبولة عموماً من دُعاة نظريّة الشِّعر الشّفاهيّ في القصيدةِ العربيّة القديمة (نشيد). وهي أولاً (وفي المَقام الأوّل): طابعُها القويّ. وثانياً: ندرة التَّضْمِين، وثالثاً: موضوعات نمطيّة.

ولإثباتِ طابعِها القويّ، يحِّلُل المؤلِّف قصيدةً واحدة، وهي مُعلَّقة امرئِ القيس (بحر: الطَّويل). يقارنُها بـ / 5000/ بيتَ شعرٍ في البحرِ الطَّويل من أشعارِ امرئِ القيس نفسِه والعديد من الشُّعراء الأوائل.[1] يتبعُ المؤلِّف باري ولورد عن كثب،[2] ويكتشفُ الصّيغَ التي فيها تكرارٌ لكلمات مُعيَّنةٍ، وجُملٍ، أو أبياتٍ شعريّةٍ من قصيدة، ويفضَّل أن تكونَ في الخانةِ العروضيّة نفسِها، ويمكنُ العثورُ عليها مرَّة على الأقلِّ في عمودِ النَّصّ الّذي يقارنُه به القصيدة.[3] وعلاوةً على الصِّيغ اللفظيّة، فإنَّه يأخذُ في الاعتبارِ بصيغٍ «تركيبيّةٍ» أو «نحويَّةٍ»: هذه هي أنماطُ الكلماتِ التي تتكوَّنُ من مقاطعَ مُتشابِهةٍ من النَّاحية النَّحويّة والّتي تقعُ في الخانة العروضيّة نفسِها (مثال، المُعلَّقة بيت. 40 المقطع الأوّل:«... بين درْعٍ ومِـجْولِ»، والبيت 67 المقطع الثّاني:«... بَينَ ثَوْرٍ ونَعْجَةٍ»).[4] ويبيّنُ الإعراب من خلالِ ردِّ الشَّيء إلى عناصرِه أنَّ أجزاءَ مُختلِفة من القصيدة تظهرُ اختلافاتٍ في تواتُر العناصر التّركيبيّة.[5] وأكثر النَّتائج الّتي توصَّل إليها أهمية: بشكلٍ إجماليٍّ، تعرضُ المُعلَّقة نسبة من الصِّيغ اللّفظيّة تصلُ إلى 38.9 بالمئة. وفي «كثافةِ» صيغِها،

(1) جُمِعت نتائجه في دراسة زويتلر (1978، ص. 235–262، ملحق «أ"»).

(2) يعرّف باري (1971b، ص. 272) الصّيغة بأنهّا "مجموعة من الكلماتِ التي يتمُّ توظيفُها بِانتظامٍ في ظلِّ الظّروفِ المُعقَّدة نفسِها للتّعبير عن فكرةٍ أساسيّة معينة". انظر أيضاً لورد (1960، ص. 30–67، ولاسيّما، ص. 30).

(3) زويتلر (1978، ص. 6، 44، –50 51).

(4) زويتلر (1978، ص. 51 وما يليها).

(5) مصورة مع الرّسوم البيانيّة عند زويتلر (1978، ص. 61(.

فهي بذلكَ تكافِئ تقريباً نشيد رولاند القديم في الأدب الفرنسي.[1]

يلحظُ زويتلر فيما يتعلَّقُ بندرةِ التَّضْمِين، أنَّ القصيدةَ العربيّة القديمة (النّشيد) تشبهُ الشِّعر الهوميري في هذا الصَّدد وصولاً إلى مُستوى التّفاصيل.[2] وأخيراً، فإنَّه يُساوي الموضوعات النّمطيّة للملاحِم الشّفاهيّة (وصف مُتطابِق أو مُشابِه لـ [211] مشاهِدَ مُتكرِّرة مثل التّركيبات الهوميريّة) معَ التّشبيهات المُتكرِّرة، والموضوعات، ومشاهد القصيدة العربيّة القديمة (النّشيد).[3]

يشرحُ المؤلِّف الملامحَ والخصوصيّات المُحدَّدة للعربيّة (عربيّة فصيحة) في الفصل الثالث، «العربيّة الجاهليّة» كلغة شعر شفاهي (ص .97 – 188)، وذلكَ عندَ مُقارَنتها معَ اللّغةِ المحكيَّة (على سبيل المثال احتفاظها بالألفاظ المهجورة، والأكثر أهمّيّة من ذلك كلّه، حفظها للعِرب، والإعراب) في تناظُر مع تفسيرات باري لخصائص اللّغة الهومريّة المُتصنّعة: مثل صيغه، والتقاط الشّاعر الشّفاهيّ لكلماتٍ وأشكالِ كلماتٍ من أسلافِه. وطالما أنَّها تتلاءَم مع المُخطَّط الموزون، فإنَّ هذه العناصر– الّتي لا تتوافقُ لغويّاً في أكثر الأحيان– لا تسبّبُ أيّ عناءٍ. ونتيجة لذلك، وصلنا إلى لغةٍ شعريّة مُثْبَتة وثابِتة لا تتغيَّرُ تقريباً، سواءً في الشِّعر العربيّ أو الهوميري.[4] المِيزة الأبرز في هذا الفصل، والتي لن نعودَ إليها، هي ملحوظاتٌ نقديَّةٌ واسعةُ النّطاقِ عن المُؤلِّفات الأقدم والأكثر حداثةً، والأحدث حولَ قضيَّة اللّغة العربيّة (عربيّة فصيحة).

وفي فصلِه الرَّابع، التبايُن والإسناد في رواية الشِّعر العربيّ الكلاسيكيّ

(1) زويتلر (1978، ص. 62).
(2) م. ن. (1978، ص. 64–77).
(3) م. ن. (1978، ص. 77–84).
(4) م. ن. ((1978، ولاسيّما، ص. 98–102، ص. 146–149، 170 وما يليها.

(ص. 189–234)، يحاولُ زويتلر أن يثبتَ بأنَّ نظريّةَ باري/لورد فقط هي الَّتي يمكنُها أن تفسِّرَ على نحوٍ كافٍ القابليةَ للتّغيُّر والتبديل في الشِّعر العربيّ القديم (نقل الدَّواوين [المجموعات الشِّعرية] في نُسخٍ مُنقَّحةٍ مُختلِفة؛ وثروة من المُتغيِّرات؛ والعدد المُتغيّر وترتيب الأبيات من قصيدة واحدة في مجموعات مُختلِفة).[1] ووفقاً للكاتب، تمَّ قراءة قصيدة (نشيد) على نحوٍ مُختلِفٍ في كلِّ إلقاء (للشَّاعر أو الرَّاوي) — مُماثِلة للملاحِم البطوليّة التي درسَها باري وخلفائِه.[2] ومن الواضِح أنَّ ما سبقَ ذكرُه يعني أنَّنا لا نستطيعُ إنشاءَ نسخةٍ أصليّة أو أنموذجٍ أصليّ باستخدام أساليبَ نصّيّةٍ نقديّةٍ. إنّما تمثِّلُ النُّسَخُ المُنقَّحة المُختلِفة إصداراتٍ مُتساوية.[3] علاوةً على ذلك، فإنَّ الكمّيّةَ الكبيرةَ من المُتغيِّراتِ ليسَت النّتيجة (المؤسِفة) لعيب مدَّة الانتقالِ الشّفاهيّ الطويلة.[4] بل على العكس من ذلك، نحنُ نتعاملُ معَ شعرٍ «يحيا من خلالِ المُتغيِّرات وإعادة التَّشكيل».[5] وهذا لا يستبعدُ حدوثَ زلّاتِ قلم، والّتي يمكنُ العثورُ عليها طبعاً [212].[6] يشرحُ زويتلر التّكرار النّسبيّ للمُتغيّرات في القصيدة العربيّة القديمة مُقارَنة معَ الملاحِم الشّفاهيّة للشُّعوب الأخرى معَ عوامل مثلَ قصر القصائد، وذلك في عمليّة النّقل الذي لعبَ فيه الحفظُ الصَّريح دوراً مُعترَفاً به.[7] ونقلاً عن مقطعٍ لابنِ رشيقٍ في «العمدة في محاسن الشِّعر» (ويدورُ حولَ نقاطِ الشِّعر الجميلة)، يزعمُ زويتلر أنَّ القصيدةَ لها قلبٌ ثابتٌ أو أكثرُ يحافِظُ عليه الشَّاعرُ أو النّاقلُ في الذّاكرة، واستناداً لذلك، فإنَّه يرتجلُ في أثناءِ التّلاوات

(1) م. ن. (1978)، ص. 189، 212، 225، وموضوعات أخرى.
(2) م. ن. (1978)، ولاسيّما ص. 212، وما يليها، ص. 219–220).
(3) م. ن. (1978)، ص. 193–194.
(4) م. ن. (1978)، ص. 206، وما يليها.
(5) م. ن. (1978)، ص. 189، 191؛ اقتباس من رامون مننديث بيدال.
(6) م. ن. (1978)، ص. 206.
(7) م. ن. (1978)، ص. 207، 220.

الفرديّة. إنَّ الاختلافاتِ في «كثافة» الصِّيغ التي وجدَها في المقاطعِ المُختلِفة للمُعلَّقة تخدمُ زويتلر تأكيداً لفرضيَّته.(1)

المؤلِّفُ مُقتنِعٌ أنَّ نهجَه الجديدَ يسمحُ له أيضاً بحلِّ مُشكلَتي أصلِ الكتاب أو مؤلِّفه المثيرِ للجدلِ لكثيرٍ من الأبياتِ وموثوقيَّةِ عددٍ كبيرٍ من القصائد: بما أنَّ الشِّعرَ الشّفاهيّ جميعَه يشاركُ في مجموعةٍ مُشترِكةٍ من الصِّيغ، فليسَ من المُستغرَبِ العثورُ على أبياتٍ مُتطابِقة أو مُماثِلة ومقاطع شعريَّة في قصائدَ مُختلِفة للشّعراء ذاتِهم أو غيرهم.(2) وحولَ موضوعِ موثوقيَّةِ الشِّعر العربيّ القديم، يؤكِّد زويتلر أنَّ قصائدَ البدو الرّواة من القرن الثّاني/ السّابع إلى القرن الرّابع/ العاشر، والتي لا تزالُ مغروسةً في الرّوايات البدويّة، تشبهُ إلى حدٍّ كبيرٍ القصائدَ «القديمةِ» أو تلكَ التي يُعتقَدُ أنَّها قديمةٌ بحيثُ لا يمكنُ تمييزُها أو أنّها مُتطابقة معها. ومن جهةٍ أخرى يمكنُ تمييزُ إنتاجاتِ الرُّواةِ الجامعين بسهولة من هذا الشِّعر «القديم»،(3) والتي تنتمي بالفعل إلى التّقليد المكتوب.

أعتقدُ بعدم قابليّة تطبيق الفكرة القائِلة إنَّ قصيدةَ الشِّعر في الجاهليّة وصدرِ الإسلام يمكنُ فهمُها بأدواتٍ نظريّةِ باري / لورد (مهما تمَّ تعديلُها أو تكييفها) في الآتي، سأحاولُ تبيان:

1) أنَّ هذه الفكرة، والأفكار المُماثِلة، التي يصوِّرُها أتباعُ باري ولورد والآخرون (الذين يطبِّقونَ «النَّظرية» على مجموعةٍ مُتنوِّعة من نصوصِ القرون الوسطى أو القديمة المُنتقِلة من خلالِ الكتابةِ حصراً) تستندُ إلى مُقدِّماتٍ زائِفةٍ.

(1) م. ن. (1978)، ص. 212–215.

(2) م. ن. (1978)، ص. 197–198.

(3) م. ن. ((1978، ص. 222، وما يليها، والصَّفحة رقم. 200.

2) أنَّ هذه الفكرةَ مبنيَّة على مفهومٍ ناقِصٍ تماماً لشعرِ القصيدةِ العربيّة القديمة.

3) أنَّ وفرةَ المُتغيِّراتِ ـ يسخرُ زويتلر من حالةِ «الفسادِ» للنَّصوص التّقليديّة [1]ـ الّتي يُفترَضُ أنَّها تكشفُ فقط أهمِّيتها الحقيقيّة في [213] ضوء «النَّظريّة»، هي ليست خاصّيَّة حصريَّة للقصيدة العربيّة القديمة «الشّفاهيّة»، ولكنَّها تظهرُ أيضاً في الشِّعر أوائل العصر العباسيّ، الذي ينتمي إلى الثّقافة «المكتوبة».

ستكونُ ملحوظاتي حولَ البندِ الأوَّل مُختصرَة، بما أنَّ المسألةَ قد نُوقِشَت على نِطاقٍ واسِعٍ.[2]

وحتّى لو عرضَت القصيدةُ العربيّة القديمة الخصائصَ الثّلاث (المُفترَضة) «للشِّعر الشِّفاهيّ»، لا يمكنِّنا الاستنتاجُ أنَّه «شعرٌ شفاهيّ» من حيثُ نظريّة باري / لورد. ويرتكبُ كلّ من زويتلر ومونرو خطأً منطقيّاً نواجهُه مِراراً وتكراراً مع مؤيِّدي نظريّة الشِّعر الشّفاهيّ: فهم ينقضونَ البيانَ الذي يدَّعونَ أنّه مُثبَتٌ تجريبيّاً، أي أنَّ «الشِّعر الشّفاهيّ كلّه تمَّ وفقاً لصيغةِ (في عرضِ ندرةِ التَّضْمِين، وهلمَّ جرّا)»، ويُؤكِّد أنَّ «كلَّ الشِّعر الّذي تمَّ وفقاً لصيغةِ (وهلمَّ جرّا) هو شعرٌ شفاهيّ». وبصرفِ النَّظرِ عن حقيقةٍ مفادُها أنَّ الادِّعاء الأوّل ربَّما يكونُ خطأً،[3] لا يمكنُنا الاستدلال على الادّعاء الثّاني من الأوّل، («لا من النّاحية المنطقيَّة ولا من الناحية النفسيّة». لا يشكِّلُ الأسلوبُ الصِيَغيّ أو ندرةُ التَّضْمِين والموضوعاتُ النمطية دليلاً على الافتراضِ بأنّ النَّصّ المنقولَ على نحوٍ كتابيّ فقط كانَ مكوَّناً بشكلٍ

(1) م. ن. ((1978، ص. 34.

(2) هيمز1977))، ص. 14، وما يليها؛ و شار (1979، ص. 73–74) (الاقتباسات الآتية مأخوذة من هذه الدّراسة)؛ ولوتز (1979، ص. 257–258).

(3) هيمز)1977، ص. 14)، والصفحة 94.

شفاهيّ) فضلاً عن كونِه «شعراً شفاهيّاً» من حيثُ نظريّة باري / لورد!

وبوسعنا أن نستشهدَ على سبيلِ المثال، الذي يجبُ أن يكونَ مألوفًا لزويتلر أيضاً، حيثُ تطرَّق لذلك في مقالٍ أشارَ إليه بقلمِ م. كروشمان[1]:

تعرُضُ مرثيةُ فالتر فون در فوغلفايدي

«Ouwe war sint verswunden alliu mîniu jâr! ...»

"واحسرتاه، ضاعَت سنيني؟"

كثافةَ الصِّيغ نادرةِ الوجودِ في القصيدةِ العربيّة. فضلاً إلى ذلك، تظهرُ ندرة التَّضْمِين الأكثر وضوحاً من ملاحِم هوميروس وغيرِها من الملاحِم "الشّفاهيّة" (الحقيقيّة أو المُفترَضة). كما تحتوي على موضوعاتٍ نمطيةٍ. ومع ذلك، فهي ليسَت قصيدةً مُرتجَلة ولا "تقليديّة" منقولة شفاهيًّاً، بل هي إبداعُ الشَّاعر على نحوٍ شخصيٍّ وتفْصيليٍّ وتنظيميّ، والّذي ينتمي إلى ثقافةٍ مكتوبةٍ تماماً.[2]

[214] علاوةً على ذلك، لا صحَّة بأنَّ النُّصوص الشِّعرية «المكتوبة» مُنظَّمةٌ إلى حدٍّ كبيرٍ بهدفِ الأداء الشّفاهيّ»، على الرَّغم من أنَّها قد تكونُ مُسجَّلة كتابةً فِي الأَصْل، أي إنَّها ذاتُ أسلوبٍ صيغيّ وجمعيّ»، وذلك من

(1) كورشمان (1967، ص. 48). [حول فالتر فون در فوغلفايدي والقصيدة الغنائيّة الألمانيّة عامّة، انظر أوليف سايس (1982) و بيتر درونك (1996). للحصول على مُناقشة شيقة حول الانتقال من التّقليد الشّفاهيّ إلى التقليد المكتوب في أوروبا الوسطى، انظر ريفاتير (1991).]

(2) ومن الأمثلة الأخرى على الأسلوب الصّيغي في الشّعر الّتي تنتمي بالتّأكيد إلى الثّقافة المكتوبة، القصائد الأنجلو ساكسونيّة لسينوولف والشّعراء ذوو الصّلة؛ راجع شار (1979، ص. 74-77). [للاطّلاع على أمثلة من الشّعر الأنجلوسكسوني، انظر رافيل وأولسن (1998)؛ انظر أيضاً غودن و لابيدج (1991).]

الناحية التّطبيقيَّة، حيثُ لا يمكنُ تمييزُها عن الشِّعر» المكون شفاهياً»[1]:
لا يمكنُ تصوُّر الصّيغ في الشِّعر المكتوب، لباري/ لورد وغيرهم من دُعاة «النَّظرية»، إلا في جُرعاتٍ صغيرةٍ جداً، ومع أنَّ زويتلر يسمحُ صراحةً بكثافةٍ إحصائيَّة أعلى في ظلِّ ظروفِ مُعيَّنة،[2] حيثُ تختلفُ هذه الصِّيغُ بثبوتيَّةٍ عن الصِّيغ الفمويّة في وظيفتِها، وفي شكلِها بالقدرِ الكافي غالباً.[3]
ومهما كانَت وظيفةٌ هذه الصِّيغ «المكتوبة»، فبالتأكيدِ لم يعُد من المُمكِن تيسير الارتقاء بمُغنِّية.[4] وفي حالةِ بعضِ الصِّيغ، يمكنُ رصد أصلِهم المكتوب على الفور تقريباً. على سبيل المثال لا الحصر، فإنّ زويتلر على درايةٍ بالآتي[5]:
في الملحمة الألمانيّة «Orendel» التي تعودُ للمرحلةِ المتوسِّطة والعليا، نجدُ سلسلةً طويلةً جداً من الصّيغ المُنتشِرة على عددٍ كبيرٍ من الأبيات، والتي هي، في الوقت الذي تكونُ بعيدةً نسبياً عن بعضها البعض، مُتكررة حرفياً. مثل تسلسُل الصّيغ يجبُ أن يكونَ قد تمَّ نسخُها من بعضها البعض![6]

---

(1) زويتلر ((1978، ص. 23.

(2) م. ن. ((1978، ص. 15، 23.

(3) انظر فرانز هـ. باومل (1979، ص. 242-245، ولاسيّما ص. 245).

(4) تؤدّي الصّيغ في الشّعر الشّفاهيّ وظيفتين: وطبقا لمائير (1935-1936، المُجلَّد. 1، ص. 27)، وهو باحث في الأغنية الشّعبيّة الذي درست أبحاثه من قبل باري، فالصّيغة تفيد «من جهة لمُساعَدة المغنّي في الارتجال، وفي الاستعارة من ناحية أخرى، ليستحضرَ فكرة متكرّرة ذات أهمّية وأحداث سابقة [أي. من الصّيغة ذاتها وسياقها]". وفي الشّعر المكتوب بصيغته العالية، يتوقّف تطبيق الوظيفة الأوّلى للصّيغة، بينما تبقى الأخرى. يمكنُ العثور على وصفٍ أكثرَ تفصيلاً للوظيفة المتمحورة حولَ الجمهور للصّيغة في شرودر (1967، ص. 11): "'الصيّغة' (هنا) هي التّعبير المُناسِب" عن" تصوير العالم 'الكلي'". فيما يتعلَّقُ بـ "هوميروس"، يكتب فرانز ديرلمير: "لم ينظُر الجمهورُ إلى الصّيغ كأعراضٍ لأوجهِ القصورِ الشّعرية"، بل كـ "تأكيداتٍ مرحَّبٍ بها لعالم كانوا على دراية به" (مُقتبَس في دراسة فون سي، 1978، ص. 17).

(5) انظر مجُدَّداً مقالة كورشمان (1967، ص. 50 وما يليها).

(6) راجع كورشمان (1967، ص. 51) و باومل (1978، ص. 244)، ولاسيّما ص. 250، رقم 26.

كانَ للنقل الشّفاهيّ دوراً بارِزاً في عمليّة نقلِ الشِّعر الجاهلي والإسلاميّ المُبكِّر من خلال الشُّعراء إلى هؤلاء العلماء]215[الّذين كانوا أوَّل من شرعَ بإخراجِ مجموعاتٍ مُنتظَمةٍ وتدوينها كتابةً، إلا أنّه لم يكن دوراً حصريّاً على الأرجح.[1] ولهذا السَّبب يمكنُ للمرءِ أن يميلَ إلى تسميته «شفاهيّا» أو «سماعيّا». بل ويتعيّن علينا أن نميّزَ تمييزاً حادّاً بين هذه الصّيغة من الشِّعر الشّفاهيّ والصّيغ الأخرى، لاسيّما تلك التي تنسجمُ معَ مقياسِ باري / لورد. إنَّ الاختلافاتِ في الأنواعِ الأدبيّة الّتي يقلِّلُ زويتلر من أهمّيّتها (لا بدَّ أن يقلِّلَ من أهمّيّتها ليقاربَ بينَ الشِّعر العربيّ القديم والملاحِم «الشّفاهيّة») [2] فيها تضمينٌ واحدٌ على الأقل لا يمكننا تجاهله على الإطلاق: وحدهم يستطيعونَ على نحوٍ كافٍ شّرحِ سببِ نقلِ القصائد (الأناشيد) بلا استثناءٍ تقريباً تحت اسم المؤلِّف، في حين تكونُ الملاحمُ مجهولة.

لنلقِ نظرةً على الشِّعر الآيسلنديّ القديم. وبما أنَّه يشبهُ الشِّعر العربيّ القديم من عدّة جوانب إلى درجةٍ مُذهِلةٍ، فغالباً ما تمّت المُقارَنة بين الرّوايتين. حتّى أنّ زويتلر نفسَه استعانَ به بينَ الحين والآخر لأغراضِ المُقارَنة.[3]

ويوجدُ نوعان شعريّان رئيسان في الشِّعر الآيسلنديّ القديم:

1- قصائد «إيدا» الشِّعريّة التي تتكوّنُ من قصائد عن الآلهة والأبطال وهي على الأرجح ملحمة.

---

(1) وهذا هو أيضاً موقف فؤاد سزكين (-1967، المُجلَّد 2، ص. 22؛ راجع أيضا الصَّفحات 31، 36). يشير فؤاد سزكين لدور الكتابة كوسيلةٍ لتدوين (على الأقل في بعض الحالات) الشّعر الجاهليّ ودون ادّعاء بـ «أنّ جميع الرّواة في العصر الجاهليّ كانوا قادرين على كتابة وتدوين القصائد التي نقلوها». والمُثير للدّهشة، أن زويتلر (1978، ص. 96، رقم. 117) يوافق على حجج سزكين.

(2) زويتلر (1978، ص. 28-29).

(3) م. ن. (ص. 215، 222، ولاسيّما ص. 229، رقم. 70). [انظر أيضاً هيذر أودونوو (2003).].

2- شعر سكالد (الشاعر) الذي يتضمَّنُ قصائد مدحٍ وهجاءٍ، وقصائد حبٍّ، والمراثي، والأوصاف أيضاً. ولذلك فهي مُشابِهة للشّعر العربي القديم من حيثُ أساليبِها.

نُقِلَت قصائدُ إيدا الشِّعريّة مجهولة المؤلِّف، بينَما ارتبطَ شعرُ سكالد (الشّاعر) على نحوٍ ثابتٍ باسم المؤلِّف، من دونِ استثناء. انظر كـ. فون، وهو مُتخصِّصٌ في الدِّراسات الإسكندنافيّة، يشرحُ هذه الحقيقة كما يلي[1]:

إنّ شعرَ السكالد هو شكلٌ من أشكالِ الفنِّ يهدفُ إلى تحقيق تأثيرٍ مُباشَرٍ ـ في شكلِ قصيدةٍ جنسيّة أو تأبينيّة أو جدليّة - شكلٌ من أشكال الفنِّ يؤدّي فيه «الإتقان» دوراً ذا أهمّيّة... وفي الأشكالِ الفنيّة كافةً التي تهدفُ إلى التأثير، ويعتمدُ ضمانُ تأثيرِها على براعةِ مُفسِّرها... ومن ناحيةٍ أخرى، إنَّ الشِّعر البطوليّ هو نوعٌ أدبيٌّ ملحميٌّ. وظيفتُه ليسَت في تحقيقِ تأثيرٍ مُباشَرٍ: فهو لا يمدحُ، ولا يذمُّ، إنّه بكلٍّ بساطةٍ يروي...فهو ليسَ... «فنّاً» كما كانَ يُفهَم آنذاك. [216] لذلك، بقيَ مؤلِّفوه مجهولو الهويّة.

لا تزالُ عناصرُ السّحر حيّة في شعر سكالد؛ لقد أَصبحَت واضحةً بأسلوبِها المنهجيّ القويّ - وهي سمةٌ ثابتةٌ في النُّصوص السّحريّة...وغالباً ما تكونُ النَّصوصُ الّتي من المُفترَضِ أن يكونَ لها تأثيراتٌ سحريّة أو طقوسيّة (دينيّة) معروفة على نحوٍ مُؤكَّد.

(تمَّ تذكيرُنا كمُستعرِبين بالأصولِ السَّاحرة للقصائدِ العربيّة الجدليّة القديمة التي درسَها غولدزيهر على نحوٍ معروفٍ،[2] والّتي دائماً ما حملَت اسمَ المؤلِّف.)

(1) انظر فون سي (1971، ص. 109).

(2) إجناتس جولدتسيهر (1896a).

إذا اعتبرْنا أنَّه في التُّراث الأدبي العربيّ أيضاً، ظهر شعرٌ شعبيٌّ ملحميٌّ منقولٌ على نحوٍ مجهولٍ (ملحمة عنترة؛ قصَّة بني هلال...الخ)[1] – وإن كانَ ذلك لاحقاً- أَصبحَت أوجهُ الشَّبه بينَ الشِّعرِ العربيِّ و الآيسلنديّ أكثرَ إثارةً للانتباه.

ويُعنى زويتلر على نحوٍ خاصّ "بالنَّقص المُفترَض للاسم المُستعار في الرِّواية العربيّة الكلاسيكيّة"[2]. فهو يشدِّدُ بحقٍّ، من خلالِ شرحِه لهذه الحقيقة، على الأهمّيّة الخاصَّة «للدَّور الاجتماعيّ والثّقافيّ» للشَّاعر في حقبِ ما قبلَ الإسلام ويُؤكِّدُ على عدمِ وجودِ تشابهٍ في المَكانة الاجتماعيّة بينَهم وبينَ المُغنِّين الفرنجة في العصورِ الوسطى أو الإسبان[3] – ويمكنُ أن يشملَ أيضاً مؤلِّفي الملاحم الشِّعريّة اليونانيّيّن أو المُغنِّين اليوغوسلاف والقيرغيز العصريّين.

وفيما يتعلَّقُ بإجابةٍ مُرضيّة وكاملةٍ عن هذا التَّساؤُل، لا يحتاجُ زويتلر إلّا إلى زيادةِ التّأكيد على نوعِ شعر الشُّعراء الذين ينتمونَ إلى هذه التَّقاليد المُختلِفة المُنتِجة: إنَّ المواقفَ الاجتماعيّة المُختلِفة للشّاعر —الدّاعية أو النّاطق بلسانِ القبيلة من جهة، والفنّان الشّعبيّ من جهةٍ أخرى — التي تسبَّبت بعدمِ الكشفِ عن الهويّة في أحدِ الرّوايات وظهورِها في أخرى، تعتمدُ على النّوعِ الشِّعريّ المُتضمِّن. غير أنَّ نهجَ زويتلر استبعدَ هذا الاحتمال: فهو لا يرغبُ في السَّماح بوجودِ اختلافاتٍ عامّة في الشِّعر المنقول شفاهيّاً «سماعيَّاً نقليَّاً». بالنّسبة له، لا يوجدُ سوى شعرٍ «بطوليّ» واحدِ غيرِ مُتمايزٍ.[4]

(1) للمزيد من المعلومات، انظر في ص. 104-105. وبالمُناسَبة، فإنَّ مؤلفي أو رواة صيغة النَّثر العربيّ القديم في «أيّام العرب» التي ظهرَت في الوقتِ نفسِه مثل الشّعر العربيّ القديم، مجهولون أيضاً.

(2) زويتلر (1978، ص. 198-204)؛ أخذ الاقتباس من ص. 204.

(3) م. ن. (1978، ص. 198-204)؛ أخذ الاقتباس من ص. 202.

(4) م. ن. (1978، ص. 29).

يعلِّمُنا الشِّعر الآيسلنديّ القديم أنَّ النَّوعَ الأدبيّ هو المسؤولُ عن إخفاءِ الاسم في الواقع، وليسَت مكانة الشَّاعرِ الاجتماعيَّة أو نوع وتركيب جمهوره:]217[لأنَّ نوعيّة الرَّئيسَين، الجمهور (شهامة المُحارِب) وبعض الشُّعراء بوضوح على الأقلّ كانا نوعَين مُتماثِلَين؛ وفي حالةِ الأتاكفيتشا في قصائدِ "إيدا"، اقترحَ العلماءُ أنَّ الشَّاعر الاسكندينافيّ "Thórbjorn Hornklofi" كانَ مؤلِّفها.[1]

«في العصرِ القديم... أُلِّفَت الأعمالُ الشِّعريّة في باديءِ الأمرِ من خلالِ الارتجال»[2]. يمكنُنا قبول هذه المُلاحَظة من ريجي بلاشير دونَ تحفُّظاتٍ. فلم يكن الشِّعرُ المُرتَجَلُ موجوداً فقط خلالَ الجاهليّة (حقبة قبلَ الإسلام)، لكن في العصورِ الأمويّة والعباسيّة أيضاً؛ وهو يُمارسُ حتّى اليوم. لا ترتبطُ القدرةُ على الارتجال ببيئةٍ أو حقبةٍ في أيّ حالٍ من الأحوال. ويمتلكُ أبو نوّاس القدرةَ على الارتجال إلى حدٍّ مُثيرٍ للإعجاب: فالعديدُ من قصائدِه عن الحبِّ والنَّبيذ، إلى جانبِ قصائده الجدليّة والسَّاخرة - لكن بالتأكيد ليسَت قصائدُه المدحيّة الطويلة (أناشيد) - هي "قصائدُ مُرتجَلة على نحوٍ أصيل"[3]. في كثيرٍ من الأحيان، أبلغَ مُحرِّرو ديوانِ أبي نواس (قصائد مُجمَّعة)، حمزة الأصفهاني (توفّي حوالي عام 360/ 970) والصّولي (توفي 335/ 946) فضلاً عن أبي هفّان (توفّي حوالي عام 255/ 869)، مُؤلِّف أخبارِ أبي نوّاس (التّقارير مُتعلِّقة بأبي نواس)، ومعرفة شخصيّة للشاعر، عن الظّروف التي بموجبِها أُنتِجَت هذه القصيدة أو تلك. وكثيراً ما يلاحظونَ على نحوٍ اضح أنَّ أبا نواس قد ارتجَلَ أبياتَ شعرٍ مُحدَّدة، إمّا بشكلٍ عفويٍّ من دونِ تفكيرٍ مُسبَقٍ (ارتجالاً) أو بعدَ تأملٍ بسيطٍ (بديهياً)[4]. ويوجدُ مثالٌ بارزٌ

(1) جنزمر (1926). وقد نازعَه في ادعائه فون سي (1961).

(2) ريجي بلاشير (-1952 1966، ص. 87).

(3) واغنر (1964)، ص. 290.

(4) على سبيل المثال، أبو هفّان (1954، الصَّفحات 17، 29، 47، 82، 106،

أخرُ وهو المُتنَبي (توفّي 354/ 965): لقد أتقنَ صيغتَي الارتجال[1] (وليس الثانية فقط، كما يدعي زويتلر)[2]. علاوةً على أنّ القدرةَ على الارتجالِ لدى الشُّعراء الأندلسيّين كانَت مُتوقَّعة[3].

[218] إلّا أنَّ صيغةَ الارتجال هذه لا تشبهُ أسلوبَ الارتجال لدى مُغنّي الفلكلور الشّعبي الّذين وصفَهم رادلوف وباري ولورد. ففي الحالة الأولى، لا يحضِّرُ الشّاعرُ للموضوع الّذي سيُلقيه أو أنَّه يختارُ نفسَه تلقائيّاً (نتيجةً لذلك، ولاسيّما في الحقبِ السَّابِقة، كانَت القصائدُ المُرتجَلة أكثر تحرُّراً من حيثُ الموضوع من القصائدِ غيرِ المُرتجَلة).[4] في هذا الوضع، بالكادِ يتسنَّى للشَّاعر الاعتماد على الصّيغ الجاهِزة؛ ولذلك يمكنُه في مُعظَم الحالاتِ إنتاجَ قصائدَ (مقطوعاتٍ) قصيرةٍ نسبياً فقط. وفي الحالة الأخرى، كانَ الشَّاعرُ مُطَّلِعاً على مادَّتِه منذُ زمنِ تدريبِه؛ يستعملُها مراراً وتكراراً ليؤلِّف شعرَه، ويمكنُ له إطالةُ واختصارُ مؤلَّفاتِه بحسبِ رغبتِه من خلالِ مجموعتِه من الصِّيغ.[5]

في العصورِ المُبكِّرة كما في العصورِ اللَّاحقة، لم تكن القصائدُ العربيّةُ القديمةُ البارزةُ مُرتجَلةً، أو كانَت مُرتجَلة في حالاتٍ استثنائيّة. بالأحرى، كانَت نتيجةً لعمليّةٍ بطيئة ومنهجية وشاقة في كثيرٍ من الأحيان[6]. ولهذا،

---

111). وعن موضوع الارتجال انظر ابن رشيق القيرواني (1972a، المُجلَّد 1، ص. 189–196)؛ وعن أبي نوّاس بوصفه شاعراً ارتجالياً، ص. 190؛ وعن التّمييز بين البديهة والارتجال، الصَّفحات 189، 195–196.

(1) ابن رشيق القيروانّي (1972a، المُجلَّد 1، ص. 193).

(2) زويتلر (1978، ص. 188، رقم 158(.

(3) شولر (1979، ص. 54(.

(4) بروينلش (1937(، ص. 214–215.

(5) لورد (1960)، ص. 13–29، ولاسيّما ص. 26.

(6) راجع بلاشير (1952–1966)، ص. 88.

لدينا أدلّةٌ خارجيّةٌ وداخليّة. تُعتبَر شهادةُ العلماءِ النَّظريّين ونقّادِ الأدبِ العربيّ المصدرَ الأهمَّ للأدلّة الخارجيّة. ويكتبُ الجاحِظُ في كتابِه «البيان والتّبيين» (توفّي 255/ 868-869)[1]:

«ومن شعراءِ العربِ مَن كانَ يدَع القصيدةَ تمكثُ عنده حولاً كاملاً، وزمناً طويلاً، يردِّدُ فيها نظرَه، ويجيلُ فيها عقلَه، ويقلِّبُ فيها رأيَه... وكانوا يسمُّون تلكَ القصائدَ: الحوليَّات، والمُقلَّدات، والمُنقّحات، والمُحكّمات؛ ليصيرَ قائلُها فحلاً خنذيذا، وشاعراً مُفلقاً...

وقالَ الحطيئة «خيرُ الشِّعر الحوليّ المُحكَّكُ»... وكذلك كلُّ من جَوَّد في جميع شعره، ووقَفَ عند كلِّ بيت قاله، وأعادَ فيه النَّظر حتى يُخرِجَ أبياتَ القصيدة كلّها مستويةً في الجودة... ومَن تكسَّبَ بشعره والتمس به صِلات الأشراف والقادة، وجوائزَ الملوك والسادة، في قصائد السِّماطَين، وبالطِّوال التي تُنشَد يوم الحفْل، لم يجِدْ بداً من صَنيع زُهير والحطيئة وأشباههما»[2].

تُظهِرُ هذه الأخبارُ حولَ قصائد «الحوليّات» لزهيرٍ والحطيئة الوقتَ الأطولَ الذي يمكنُ أن يستغرقَه تأليفُ قصيدةٍ وفقاً للأعرافِ العربيّة القديمة. وفي قصَّةٍ أخرى رواها الجاحِظ، علِمنا أنَّ بعضَ الشُّعراء يحتاجونَ وقتاً أقلَّ بكثيرٍ[3].

«وقال بعضُ الشُّعراء لرجُلٍ: أنا أقولُ في كلِّ ساعةٍ قصيدةً، وأنت تَقرِضُها في كلِّ شهرٍ. [فلم ذلك]؟ قال: لأنِّي لا أقبلُ من شيطاني مثلَ الذي

---

(1) الجاحظ (1367/ 1948)، المُجلَّد 2، ص. 9، 13.

(2) هذان هما القولان الرّئيسان للجاحظ حولَ هذا الموضوع، وليسَ المثال الذي اقتبسَه مونرو (1972)، ص. 11-12. حيث ذكرَ في اقتباسه أنَّ موهبةَ الارتجال كانَت من نصيب الخطباء العرب، خلافاً لنظرائهم الفرس. (وبطبيعة الحال، ينطبقُ ذلك ضمناً على الشّعراء أيضاً، لكن لم يرِد ذكرُه هنا).

(3) الجاحظ (1367/ 1948)، المُجلَّد 1، ص. 206-207.

تقبلُ من شيطانِك».

كما يقدِّمُ ابن قتيبة (توفّي 276/ 889) معلوماتٍ مُماثِلة، اشتقَّها على الأرجحِ من الجاحظِ مُباشَرةً.[1] وعلى أيَّةِ حالٍ، إنَّه مصدرُنا الوحيدُ فيما يتعلَّقُ بالخبرَين التّاليَين عن الارتجال:[2]

بينَما كانَ الشَّاعرُ الشّمّاخُ (توفّي حوالي عام 30/ 650) في سفر، تلا قصيدةً في بحرِ الرَّجز بصورةٍ عفويّةٍ. كانَ عليه بعدَ ستةِ أبياتٍ (شُطُر) شعرية أن يتوقَّفَ لأنَّه لم يستطع إيجاد المزيد من القوافي (القافية –آف)، فقام بتغيير القافية وخرجَ بأربعةَ عشرَ بيتاً (شطراً) شعرياً في بحر الرّجز (القافية –آت وهي أسهل للقافية). وفي روايةٍ أخرى، كانت قصيدةً مرتجَلة للحسين بن مطيرٍ في المدحِ (!) وكانَ بعدَ تفكيرٍ قصيرٍ قادراً على تلاوةِ خمسةَ عشرَ بيتاً شعريّاً في البحرِ الكاملِ ليصفَ وابلَ مطرٍ غزيرٍ (على القافية السَّهلة – اءُ).

لم تكُن أيّاً من هذهِ القصائدِ قصيدةً طويلةً مُتعدِّدةَ الأجزاءِ. فلدينا تقاريرُ قليلة جدّاً عن شاعرٍ يرتجِلُ قصيدة. إحدى هذه الحالات هي المُعلَّقات الّتي كتبَها الحارثُ بنُ حِلِزَّة[3]. لكن أشارَ العلماءُ (وهذا رأيي تماماً) إلى أنَّ التَّقريرَ حولَ تأليفِ القصيدةِ زائفٌ[4].

بطبيعةِ الحالِ، يعرفُ زويتلر الجدالَ حيثُ قيلَ إنَّ عمليةَ تأليفِ قصائدِ زهير، من بينِ آخرين، غالباً ما استغرقَت سنةً كاملةً[5]. [220]

(1) ابن قتيبة (1947، ص. 15).

(2) م. ن. (1947، الصَّفحات 26–28).

(3) ابن رشيق القيرواني (1972a، المُجلَّد 1، ص. 190). يذكر مثالًا آخرَ فقط عن قصيدة ارتجال لعبيد بن الأبرص.

(4) بلاشير (1952–1966 ص. 87).

(5) زويتلر (1978، ص. 217). وفي هذا السياق، يناقش المؤلّف كتاب ماري كاثرين باتيسون (1970، ص. 34–35)، الذي رفض بحزم تطبيق نظرية باري / لورد على القصيدة الشّعرية العربيّة القديمة.

إنَّه يحاولُ مواجهتَه من خلالِ الإشارة إلى أنَّ «التأليف الشّفاهيّ» (للمغنِّين اليوغوسلافيّين، على سبيل المثال) يمكنُ أن يستغرقَ بعضَ الوقت للتّحضير أيضاً وأنَّ فترةَ التَّحضير هذه يمكنُ أن تتغيَّر بينَ مُختلَفِ التَّقاليد والشُّعراء — كما لو أنَّ وقتَ تحضيرِ مغنّي الملاحم البطوليّة، الذي يمكنُه استخدامه للتّحضير ذهنيّاً والتَّركيز على مهمَّته، إلاّ أنَّه بالتّأكيد غيرُ كافٍ لتأليف قراءَته بالكامل، حيثُ لم يكن مُختلِفاً كليّاً عن العمليّة المُجهِدة والبطيئة لتأليفِ قصيدةٍ وتنقيحِها المُتكرِّر وتهذيبِ اللَّمسات الأخيرة الموصوفة في مصادرِنا عن القصيدة العربيّة القديمة و بطريقةٍ عرضيّةٍ عن الشِّعر البدويّ الحديث أيضاً.[1]

كما نعرفُ عن أساليبِ العمل هذه من خلال «ثقافاتٍ بدائيّةٍ» أخرى. حيثُ ناقشَ سيسيل موريس بورا في كتابه الأغنية البدائيّة،[2] وهو أحدُ أبرز أتباع نظريّة الشِّعر الشّفاهيّ (لكنّه لم يقع في فخّ تطبيقه على كلِّ أنواع الأساليب الشِّعرية غير الملحميّة)، أسلوب التأليف لمُنشِدي أندمان:

> يُعرَف الأندمانيّون بأنَّهم يطوِّرون الأغنياتِ في عقولهم حتى تكونَ جاهزةً للأداء في بعض المُناسَبات اللائقة، وعلى الرَّغم من أنَّ الأغنيات تكونُ قصيرةً دائِماً، قد يستغرقُ تحضيرُها أيّاماً ريثما يقرِّرُ المغنّي ما يجبُ إدراجه وما يجبُ إقصاؤه من الأنموذج.[3]

وتُعرَف مُمارَساتٌ مُماثِلةٌ لمُغنِّينَ من منطقة آرنم والإنويت (الإسكيمو).[4]

(1) راجع بلاشير (1952–1966، ص. 88). حيث يلّخص. الملحوظات ذات الصّلة التي قام بها ألبرت سوتسين والويس موسيل وغيرهم في الموقع. انظر أيضا الاقتباس من كتاب موسيل (1908) في الصفحة 102.

(2) بورا (1962).

(3) م. ن. 1962)، ص. 35).

(4) م. ن. 1962)، ص. 35–36).

أودُّ أن أطرحَ فكرة مُختلِفة مُقابِل نظريّة زويتلر بأنَّه لا يمكنُ تمييز «الشِّعر الشّفاهيّ»، بالنّسبة لجميع الأغراض العمليّة، من الشِّعر الذي قد تمَّ تأليفه كتابةً، لكنّه مُعَدٌّ ليُتلى شفهياً: «من المُمكِن ألّا يتميَّزَ [221] «الشِّعر الشّفاهيّ»، الذي تمَّ تأليفُه من خلالِ عمليَّة بطيئةٍ ومنهجيّة ومُجهِدة في كثيرٍ من الأحيان، من «الشِّعر المكتوب»، إلا أنَّهما قابلان للمُقارَنة على الأقلّ فيما يتعلَّق بكلا الأسلوبَين حيثُ يستطيعُ الشَّاعرُ النَّظرَ في كلٍّ من التَّعبيراتِ الفرديّة كما في بنيةِ القصيدة ككلٍّ ــ بخلافِ الحالة التي يواجهُها عندَ ارتجال الشِّعر.

سنناقشُ الآنَ أدلَّةً داخليّة توضِّحُ أنَّ القصيدةَ لم تكُن قطُّ نتيجةً لتأليف مُرتجَل. بدايةً، لدينا عدَّة بحورٍ شعريّةٍ معَ مجموعةٍ مُعقَّدةٍ من القواعدِ بدلاً من بحرٍ واحدٍ فقط لدى «الشّعراء الشّفاهيّين» (فيما يتعلَّقُ بالتّأليفِ المُرتجَل، استخدمَ شعراءُ العرب القدماء الرَّجز في مُعظَم الحالات، وهو أبسط بحر).[1] علاوةً على ذلك، علينا أن نتذكَّرَ قواعدَ التقفيةِ الصَّارِمة التي يجبُ الحفاظ عليها في كامِل القصيدةِ؛ فالقوافي غيرُ الكامِلة نادرةُ الحدوثِ نسبيّاً. ومن جهةٍ أخرى، غالباً ما تستغني القصائدُ التي تتوافقُ معَ معاييرِ باري/ لورد أو الّتي يؤدِّي فيها الارتجالُ دوراً عن القوافي أو تعمل مع السّجع فقط. فحيثما نجد القوافي، في القصص الألمانيّة في العصور الوسطى على سبيل المثال، فإنَّ مُخطَّط القافية غالباً ما يكونُ بسيطاً، وغالباً ما تكونُ القافيةُ ناقِصةً أو مفقودةً («أبيات الأرامل أو الأيتام» بدلاً من الأبياتِ الموزونة المُقفّاة).[2]

يقدِّمُ لنا الشّعراءُ العربُ القدماء أدلَّةً أكثرَ إقناعاً:

في قصائدهم، يلمِّحونَ إلى أساليبِهم أو حتّى إلى وصفِ أنفسِهم بينَ الفينةِ والفينة.

(1) أولمان (1966، ص. 1، 18، 24، 26).

(2) انظر مائير (1935–1936، المُجلَّد 1، ص. 29).

بشكلٍ جماعيّ، تبدأُ مُعلَّقةُ عنترةَ (المتوفَّى نحو عام 600) (التي يحرصُ على تجاهُلِها كلّ من زويتلر ومونرو على نحوٍ مُدهِشٍ!) كما يلي[1]:

«هلْ غادرَ الشُّعراء منْ متردَّم»

لقد تَضمَّن المقطعُ تلميحاً إلى أسلوبِ عملٍ بمعزلٍ عن «الشَّاعرِ الشّفاهيّ»: يشعرُ مؤلِّف «المُعلَّقة» بأنَّه مُقيَّدٌ باتّفاقيَّةٍ تتطلَّبُ منه تغطية موضوعٍ مُعيَّن، ربَّما موضوعٌ أصلّي، في قالبٍ جديد، لكن سكْبُ «النّبيذ القديم» في «جلود جديدة» أمرٌ مُضنٍ.

يقدمُ الشّاعرُ سويد بن كراع الوصف التّالي للعمليّة الإبداعيّة التي أدَّت إلى قصيدته[2]:

[٢٢٢] أَبيتُ بِأَبوابِ القَوافي كَأَنَّما ... أُصادي بِها سِرباً مِنَ الوَحشِ نُزَّعا

[..] إِذا خِفَت أَن تُروَى عَلَيَّ رَدَدتُها ... وَراءَ التَراقي خِشيَةً أَن تَطَلَّعا

[..] وجشّمني خوف ابن عفّان[1] ردّها ... فثقّفتها حوْلاً حَريداً ومربعا

وقد كانَ في نفسي عليها زيادة ... فلمْ أرَ إلّا أن أطيعَ وأسمعَا

ومع هذا المفهومِ للشّعر، يجبُ أن تكونَ فكرةُ الملكيّة الأدبيّة قد تطوَّرَت في وقتٍ مُبكِّرٍ (وفقاً لباري، لا ينطبق هذا المفهوم على الشِّعر الشّفاهيّ، لأنَّ المُغنّين يعتمدونَ على مجموعةٍ مُشترَكة من الموادّ).[3] ومِن ثمَّ، فإنَّ حسانَ بن ثابت (توفي 40/ 661 أو بعدَه) يستطيعُ التَّفاخر:[4]

(1) انظر وليم آلورد (1870 رقم 21، بيت 1).

(2) الجاحظ (1367/ 1948، المُجلَّد 2، ص. 12–13)؛ ابن قتيبة (1947، ص. 16).

(3) باري (1971d، ص. 334).

(4) حسان بن ثابت (1971، المُجلَّد 1، ص. 53، رقم. 8، بيت 19).

لا أسْرِقُ الشُّعراء ما نَطَقُوا   بَلْ لا يُوَافِقُ شِعْرَهُمْ شِعْري

ويترتَّبُ على هذا المَقطعِ أثرانِ اثنانِ: أوَّلاً، لقد تمَّت مُناقَشة هذهِ السِّرقة الأدبيّة)الانتحال) ورفضَت في وقتٍ مُبكِّرٍ، وثانياً، كانَ الانتحالُ في ذلكَ العصرِ، مُشكِلَةً حدَثَت، ولوحِظَت، ونَدَّدَت بقوَّة. وينطبِقُ ذلك على درجةٍ أعلى من شعرِ البدو الحديثِ:

حيثُ أفادَ ألويس موسيل أنَّ الرّواة وبَّخوا وحتَّى احتقروا شعراءَهم، وذلك لسرقاتِهم الأدبيَّة. وبالنتيحة كانَ لديهم القولُ المأثورُ «كذّاب القصيدة».[1]

بيدَ أنَّه حتَّى وإن صدقَ القولُ بأنَّ نقّاد الأدب العرب كانوا لاحقاً مُهتَمّين أكثر في السّرِقات الأدبيّة (الانتحال) للشُّعراء الحديثين، فمِنَ الواضِح أنَّهم لم يتجاهلوا الشّعراء القدامى على نحوٍ كامل تقريباً(!) كما يزعمُ زويتلر.[2] بل على النَّقيض من ذلك، نوَّهَ ابنُ رشيق القيروانيّ إليهم بشكل متكرِّر في كتابه «قراضة الذهب في نقد أشعار العرب».[3]

وفي كتابه العمدة في محاسنِ الشّعر وآدابه، يقتبس نقلاً عن عبد الكريم النهشلي، ويقدِّمُ الملحوظة الآتية حولَ حالة واحدة سيئة السّمعة لانتحالٍ عربيٍّ قديم: [4] [223] «على أنَّ مِن النّاس من بعد ذهنِهِ إلَّا عن مثلِ بيتِ امرئِ القيس وطرفة حينَ لم يَختلفا إلاّ في القافية». وبعبارةٍ أخرى، كانَ يُعتبَر أسوأَ شكلٍ مُمكِن من أشكال السّرقة والانتحال لنسخ بيتٍ على

(1) موسيل (1928، ص. 283).

(2) زويتلر (1978، ص. 64).

(3) ابن رشيق القيروانّي (1972b)، على سبيل المثال، ص. 22، 41) حول امرئ ‹القيس / وزهير، وامرؤ ‹القيس / وطرفة تباعاً.

(4) ابن رشيق القيروانّي (1972a، المُجلَّد 2، ص. 281). انظر أيضاً غوستاف جرونبوم ((1944، ص.107، البند 3.

نحوٍ شبهِ كامل. بل حتى أضعف النّقاد لم يستطيعوا تجاهُل الأمر. ومن ثمَّ فهو ليسَ صحيحاً على الإطلاق، كما يُؤكِّد زويتلر، «أنّ أصحابَ النَّظريَّات الأدبيّة في العصور الوسطى الذين ناقشوا موضوع الانتحال بين الشُّعراء، يبدو أنهم تجاهلوا بالكامل (!) تقريباً (!) تكراراً لفظيّاً حرفياً على هذا النَّحو».[1]

اسمحوا لي أن أشيرَ هنا عرضاً إلى أنَّنا لا نتعاملُ هنا مع موضوعاتٍ رئيسةٍ أو صورٍ مألوفة، ولا مع موضوعاتٍ كانت «في البداية، قد أنشئِت بلا مُنازِع»، ولكن «غالباً ما يُعادُ استخدامُها لتدخلَ في خطاب أيّ شخص.»[2] وكما هو معروف، تمَّ استبعادُ مثلِ هذه الموضوعات من حلقة مُناقَشة الانتحال.[3]

بالنّسبة إلى زويتلر، تشتملُ هذه الحالات دائماً على صيغةِ استمدَّها الشَّاعران المعنيانِ من مجموعةٍ مُشترَكة. ويقودُنا ذلك إلى مسألة الطّابع الرّسميّ المُحدَّد الصّيغ للشّعر العربيّ القديم. وفي هذه المسألة، أودُّ أن أسجّلَ شكوكي حولَ أسلوب زويتلر (ومونرو) في تحديدِ صيغةٍ لفظيّة. أنا مُقتنِعٌ كلَّ الاقتناع بأنَّ القصيدةَ العربيّة القديمة التي تمّ اختيارُها عشوائيّاً، تعرضُ الكثافة المعياريّة التي وضعَها زويتلر لمُعلَّقة امرئ القيس. وكما رأينا أعلاه،[4] يحدِّدُ زويتلر صيغة لفظيّة كلَّما تكرَّرَت مجموعةُ كلماتٍ مُعيَّنة في رواياتِ العصر الجاهليّ وصدر الإسلام (ويفضل أن تكونَ في الخانةِ العروضيّة ذاتِها).

---

(1) زويتلر ((1978، ص. 64.

(2) م. ن. (ص. 83)، نقلا عن الطرابلسّي (1955)، ص. 197.

(3) انظر أيضاً غوستاف جرونبوم (1944، الصَّفحات 237؛ 238؛ 241-242، ولاسيّما رقم 71؛ 243، (5) البند 1؛ و244، (6)، النبد 1.

(4) راجع ص. 89، معَ ملحوظة رقم. 564.

والآن، كما يعترفُ زويتلر نفسه، نقلاً عن أربيري، فإنَّ مُعلَّقة امرئِ القيسِ هي «الأكثرُ شهرةً و إثارة للإعجابِ وتأثيراً في الأدبِ العربيّ كلِّه.»[1] [224] ولذلكَ، عندَ تحليلِ مجموعاتِ الكلماتِ التي تظهرُ في المُعلَّقة وتتكرَّرُ (في قصائدَ لاحِقةٍ) في شكلٍ مُتطابِق أو مُتماثِل، علينا أيضاً السَّماحُ لاحتمالِ «تقليد»، و»اقتباس»، أو لحالةٍ من الانتحال — كما هو الحالُ في بيتِ طَرفةَ المذكور سابقاً — بدلاً من الطّابع الصّياغي.

• لو وجدْنا غير موازي واحد في قصيدةٍ لاحقة، فإنَّ التَّقليد يكونُ السَّببَ الأكثرَ احتمالاً.

• إذا اكتشفْنا مجموعةَ الكلماتِ نفسِها في قصيدةٍ مُعاصِرة للشاعر، فسنضطرُ إلى استبعادِ إمكانية أنَّ القصائدَ المَعنيّة لا تشيرُ إلى بعضِها البعض بأيّ شكلٍ من الأشكال قبلَ تحديدِها كصيغةٍ. على سبيل المثال، امرؤ القيس، رقم4 (وفقاً لإصدار وليم آلورد) يحتوي على الكثير من التّطابُق والتشابُه معَ «علقة» رقم1.[2] والّتي لا يمكنُ أن تكونَ من قبيلِ الصِّدفة البحتة. ولذلكَ افترضَ العربُ القدماء أنّها كانت نتيجةً لمُنافَسة بينَ الشَّاعرين.[3] وبغضّ النَّظر عن هذه الحالة الواضحة، فإنَّ «علقمة» و «امرأَ القيس» يعرضانِ الكثير من أوجُه التّشابه،[4] وننصحُ بعدم إسنادِ كلٍّ أو أيٍّ من المُتشابِهات على الفورِ إلى وجودِ الصِّيغ.

• كلَّما تكرَّرت مجموعةُ كلماتٍ أو بيتٍ شعريّ في قصائد مُختلِفة للشَّاعر نفسه، يمكنُ تفسيرُه في مُعظَم الحالات على أنَّه تكرارٌ مقصودٌ أو شكلٌ من

---

(1) زويتلر (1978، ص. 192(.

(2) وليم آلورد (1970)، وفي النصّ. العربيّ، ص. 116 وما يليها، ص. 103 وما يليها تباعاً.

(3) وليم آلورد (1872)، ص. 68 وما يليها.

(4) م. ن. (ص. 70).

أشكالِ التَّنقيح منه كصيغة. وفقط في حالة تكرار مثل هذا التّعبير بصفة مُتواتِرة، يجبُ أن ننظرَ في إمكانيةِ تعامُلِنا معَ صيغة هنا.

ينشئ زويتلر كثافةً صياغيّة فوقَ المُتوسِّط في حالة البيتِ الأوّل من مُعلَّقةِ أمرئِ القيس .[1] دعونا نفحصُ طريقتَه في البحثِ عن الصِّيغِ وتحديدها بمُساعَدة صدر البيت الآتي:

قِـفَـا نَـبْـكِ مِـنْ ذِكْـرَى حَـبِـيبٍ ومَنْزِلِ

كما تبدأُ قصيدةٌ أخرى لامرئ القيس في البحر الطويل مع صدرِ البيت ذاته:

قِفا نَبكِ مِن ذِكرى حَبيبٍ وَعِرفانِ

وتختلفُ كلمة القافية فقط: وهي «عِرفان» بدلاً من «مَنزل». لذلك، وصف زويتلر «قِفا ... و» كصيغةٍ لفظيّة. ومعَ ذلك، فهو لا يستطيعُ تقديمَ أيِّ ظهورٍ آخرَ لـ «قِفا نَبكِ»؛ وتظهرُ كلمة "ذِكرى" مرَّة أخرى في نسيبِ (مقطع رثائيّ) لعنترةَ، "من ذكرى"، ومن نسيبِ (مقطع رثائيّ) للأعشى، "لذكرى حبيب"، وذلك في رثاءٍ لحسَّان بن ثابت، ولكن كما يشيرُ زويتلر نفسه، في موقفٍ عَروضيّ مُختلِف.

الطَّابع الصّياغي المزعوم لـ «مَنزل» هو أكثر إشكاليّة. يحدثُ التّوازي الوحيد في البيت 76 من القصيدة ذاتِها، حيثُ تحتلُّ الكلمة مكانَ القافية. [225] ومعَ ذلك، فإنَّ تكرارَ كلمةِ القافية ذاتِها في قصيدةٍ قد اعتبرَ مَقبولاً بعد سبعةِ أبياتٍ فقط! علاوةً على ذلك، يسردُ زويتلر الصِّيغ الإنشائيَّة الآتية: «مَنزل»، حيثُ إنّه يتوافقُ معَ موضعِها العروضيّ (؟) و مُكافِئها النّحويّ «عِرفان» في قصيدة امرئ القيس الأخرى المذكورة في أعلاه؛ و «حبيب"،

---

(1) زويتلر (1978)، ص. 62، 213، 236.

حيثُ إنَّ عنترةَ لديه شهيّة (اسم المرأة) في الموقع ذاتِه في البيتِ المذكورِ (أعلاه)، و قتيلةَ (اسم امرأة — ولا يمكن لذلك أن يكونَ صحيحاً، لأنَّ هذه الأسماء لديها بُنية مُتشابِهة مُختلِفة تماماً عن «حبيب").

وبالنَّظر إلى ما قلناه في أعلاه، لا أستطيعُ رؤية السَّبب في أن يصبحَ مقطعٌ شعريٌّ صيغةً فقط لأنَّ شاعراً يكرِّرُه مرَّةً واحدةً — و مرَّةً واحدةً فقط — في مُجمَله أو في جزءٍ منه. كما يبدو لي أنَّ أحدَ الأسبابِ لإعادةِ الظُّهورِ المُتكرِّرِ للكلماتِ الفرديَّة أو لمجموعاتِ الكلماتِ الصَّغيرة في الموقع العروضيّ ذاته في قصائدَ لاحقةٍ هو أنَّ الشُّعراء فيما بعدَ كانوا على درايةٍ ببيتِ امرئ القيسِ المُحدَّد وكانوا يستجيبونَ له بطريقةٍ ما. وحتَّى في أثناءِ حياةِ الرَّسول، كانَ امرؤُ القيسِ الأكثرَ شهرةً بينَ جميع الشُّعراء القدماء. واعترفَ الشُّعراء مثل لبيد بتفوقِه صراحةً.[1] ولا يمكنُ توقُّع مثل هذا التّكرار إذا أخذنا بعينِ الاعتبارِ الموضوعات المُقيّدة والتّقليديّة التي تمَّت دراستُها في نسيبِ (مقطع رثائيّ) القصيدة. أخيراً، حتّى وفقًا لمقياس «باري» (ليسَت صارمة على الإطلاق)، حيثُ إنَّ اقتباسَ عنترة — كلمة مُفرَدة، وكلمة ذات مَقطعَين «ذكرى» — ليس له قيمةٌ إثباتية.[2]

يختلِفُ الوضعُ إلى حدٍّ ما مع «الصّيغ الإنشائيّة». حيثُ نجدُ مثل هذه الظّواهر في كثير من الأحيانِ في القصائد العربيّة (وليسَ القصائد العربيّة

(1) وليم آلورد، ص. 74.

(2) في دراسة باري (1971b، ص. 275، رقم 1)، لا تُحتسَب الكلمات التي تحتوي على أقلّ من خمسة مقاطع كصيغة؛ أما زويتلر (1978، ص. 57) فيعمل على معايير مُختلِفة. وفي رأيي، لا يمكنُ أن يكونَ عددُ المقاطع عاملاً حاسماً في تحديد صيغة. أعتقد أنّ التّكرار الذي من خلاله استُخدم التعبير هو أكثر أهمية بكثير. وبعبارةٍ أخرى، من المُثير للاهتمام، في مكانٍ مُحدَّد، ما إذا كان التّعبير يبدو مألوفاً للمُستمِع أو القارئ. وأحد الأمثلة على هذه الصّيغة هو "دَعْها" أو "دَع ذا"، التي كثيراً ما تشيرُ إلى الانتقال بينَ النَّسيب (مقطع رثائيّ) والموضوع الذي يليه؛ انظر أدناه مباشرةً، لاسيما رقم. 653.

القديمة فقط). ويمكنُ تفسير ذلك جزئيّاً- أنا أتّفقُ مع زويتلر في هذه النّقطة- بحقيقة أن الشُّعراء لا شعوريّاً، أو من خلال الصّياغة المذكورة، (أو كما أعتقد، على نحو مُدرك في كثيرٍ من الأحيان) قد استكملوا مُخطَّطاً عروضيّاً أو نحويّاً كانوا على درايةٍ به. ولا يقدِّم ذلك أيَّ شيءٍ عن شكلِ عمليّة الإبداعِ الشِّعري الّتي أدَّت إلى هذه «الصّيغ الإنشائيّة».

يمكنُ للشُّعراء أن يغيِّروا الأنماط في عمليّة التّركيب البطيئة (أو المكتوبة) الشّفاهيّة والمَنهجيّة، فضلاً عن التّركيب الارتجالي [226] السريع- ولاسيّما، إذا كانَ اختيارهم للكلمات والموضوعات الرئيسة مقيدة بشدة من خلال الأعراف.[1] وعلى الرَّغم من أنَّ زويتلر لا يزالُ مُقتنِعاً أنَّ الصِّيغ النَّحويّة «يجبُ أن تمنحَ قيمةً مُعزَّزةً قويَّة جدّاً»[2] في تقييم الطّابع الشّفاهيّ الصّوري للشّعر، فإنَّ الباحثين الكلاسيكيّين، على الأقلّ منذُ نشرِ كتابِ وليام مينتون «The Fallacy of the Structural Formula"،[3] يعرفون أنَّ المفهومَ الموسع للصّيغة وفقاً لـ «لورد» وآخرين (الصّيغة = الصّيغة اللفظية + الصّيغة الإنشائية) ليسَ قادراً على إثباتِ الطّابع الشّفاهيّ للقصيدة. وخلاصةً لنتائجِ مُقارَنةِ مينتون بينَ أسلوب تقطيع الكلام للشّعر الهوميري وشعر أبولونيوس الرودسي، يلحظُ ألفريد هيبيك إمكانيّة العثور على «الصّيغ» (كما حدّدَها لورد) بالقدر ذاته في نتاج الشُّعراء الهلنستيّين و»هوميروس».[4]

أحد العناصر في مُعلَّقة «امرئ القيس»، والذي يمكنُ الإشارة إليه بـ «صيغة» هو مُستهَل مَشهد الصّيد (صدر البيت 53: «وَقَدْ أغْتَدِي والطَّيْرُ

(1) ألا يمكن أن يكون هذا ما قصدَه عنترة «بالترّقيع» (راجع ص. 96)؟

(2) زويتلر (1978، ص. 55).

(3) مينتون (1965).

(4) هيوبيك (1974، ص. 138).

في وُكُنَاتِهَا... «. ومعَ ذلكَ، فإنَّ المُتشابِهان في مُعلَّقة امرئ القيس وعبيد بن الأبرص، الّتي يستشهدُ بهما زويتلر فضلاً إلى العديد من الاقتباسات من قصائدِ امرئ القيس،[1] بالكاد تكفي لإثبات وجهة نظره. علاوةً على ذلك أيضاً، فإنَّ التّعبير تطوَّرَ إلى صيغة على أبعد تقدير في العصر الأمويّ معَ ظهورِ قصيدة الصّيد باعتبارِها أسلوباً أدبيّاً مُستقِلاًّ. وتبدأ قصائد ألَّفها الشَّمردل (ذاعَ صيتُه حوالي عام 101 / 720) (ولاحِقا أبو نواس [توفّي نحو عام 815/ 200] وابن المُعتَزّ [توفي 296/ 908]) في كثير من الأحيان مع مقاطِع مُتماثِلة (قد أغتدي والصبحُ في حِجابه والليلُ لم يأوِ إلى مآبِهِ، إلخ).[2] لكن كلّ هذه القصائد مكتوبة في بحر الرَّجز، وليس في بحر الطويل؛ ببساطة من خلال إسقاط حرف «الواو» قبل «قدْ»، حيثُ يمكنُ تغيير الجزء الأكبر لنصف البيت في البحر الطويل إلى تفعيلتَين لبيتٍ في البحر الرَّجز. وهذا يثيرُ التّساؤل حولَ ما إذا كانَ تعريفُ باري للصّيغة يمكنُ تطبيقُه في صيغته الأصليّة لأسلوب القصيدة العربيّة. وتمَّ تطويرُه في الأصل على أساس تقليدَين شعريَّين يستخدمُ كلّ منهما تفعيلة واحدة فقط (الأبيات الهوميرية سداسيّة التّفاعيل والأبيات العشرة في الملاحم الصربيّة الكرواتيّة)؛ وفي هاتَين الحالتَين، بدا من المعقول أن تتضمَّن شروطاً عروضية. [227] وفي ضوء هذه العبارات النّمطيّة مثل: («دعْها» – "دَعْ ذا" – «فَدَعْهَا»)[3] التي تشيرُ على نحوٍ مُتكرِّر إلى الانتقال بينَ النّسيب (الرّثاء) والموضوع التّالي في القصيدة وتقعُ في مقاييس عروضيّة مُختلِفة ومُتنوِّعة، وممَّا

(1) زويتلر (1978، ص. 253).

(2) حول الشّمردل، انظر أبو نواس (1972، ص. 325) سيدنستيكر (1983، الأرقام 20، 39، 40–41)؛ وحول أبو نواس نفسه، انظر أبو نواس (1972، ص. 177–178). والأبيات المُقتبَسة في المصدر نفسه، ص. 202 و 229.

(3) على سبيل المثال، في دراسة آلورد (1970): ص. 129 (باللغة العربية)، رقم 20، البيت. 28 (فَدعْهَا؛ البحر: الطويل؛ امرؤ القيس)؛ ص. 81 (باللغة العربية)، رقم 4، البيت. 4 (دَعْ ذَا؛ البحر: الكامل؛ زهير)؛ ابن قتيبة (1947): ص. 14 (دَعْ ذَا؛ بحر: الرجز؛ مجهول).

سبقَ أودُّ أن أجيبَ على التَّساؤل بالنّفي.

ويمكنُ اعتبارُ تعريف باري للصّيغة[1] وإمكانيّة تطبيقها على الشِّعر العربي القديم من زاوية أخرى. فمن الواضحِ أنَّ «فكرة جوهرية» مُعيَّنة تحدثُ في الشِّعر العربيّ القديم لا تعبِّرُ بالضَّرورة عن مجموعة الكلمات نفسها. بل يتمُّ التَّعبير عن الموضوعات الرَّئيسة، الّتي هي في صميم بعض الصّيغ، بصورةٍ جزئيّة فقط من خلال هذه الصّيغ؛ كما يتمُّ تقديمُها إلى حدٍّ ما مع تعبيراتٍ مُختلِفة.[2] وبالنَّظر إلى هذه الحقائق، ألم يكن من الأفضلِ تطبيق المُصطلَح البلاغيّ «topos» كما حدَّده أرنست روبرت كورتيوس؟ وهذا المُصطلَح، الذي يبدو أنَّه جذبَ الانتباهَ مرَّةً أخرى في البحوثِ البلاغيّة الأخيرة[3] على الرَّغم من أو ربَّما بسببِ غموضِه (يعرفُه كورتيوس بأنَّه «كليشة ثابتة أو فكر وتعبير تخطيطي»)،[4] وسيكونُ له مِيزةٌ رئيسةٌ واحدة: يحملُ بينَ طياتِه الصّيغ («ثابت ... تخطيطي ... تعبير»)، ولكنَّه لا يقتصرُ عليها. ولذلكَ فإنَّ مُناقشتَنا في الصَّفحاتِ السّابقة 99-100 قد ألقت قدراً كبيراً من الشّكِّ حولَ صفة الصّيغة المُفترَضة البيت الأوّل من مُعلَّقة امرئ القيس، ولكن ربَّما لا جدالَ في أنَّها «موضعيّة»- وفقاً لتعريف كورتيوس- لأنَّ الفكرَ التخطيطي (مطالبة إلى الر الموقوفين)، لكن ليس التعبير التخطيطي («قِـفَـا نَـبْـكِ»)، يظهر في عدد كبير من القصائد،

(1) انظر ملحوظة رقم. 563.

(2) إنَّ الصّيغة «دَعْ ذَا، إلخ.» في نسيب (مقطع رثائيّ، نوقش في أعلاه) هي تعبيرٌ عما يصفه ر. جاكوبي بـ «موضوع عزاء». إلا أنَّه يمكن التّعبير عن الموضوع نفسه أيضاً على نحوٍ مُختلِفٍ، فمثلاً، «فعَدِّي عمَّا ترَى»؛ فَعَزَّيْتُ نَفْسي»؛ «فَسلَّيت مَا عِنْدي»؛ راجع. جاكوبي (1971، ص. 51). ومن غير قصد، يفتقد زويتلر في القصيدة العربية القديمة مبدأ الاقتصاد، الذي اكتشفه باري في «شعر هوميروس» واعتبره أنموذجيّاً في القراءات الارتجاليّة.

(3) بويمر (1973، ص. 16).

(4) كورتيوس (1941، ص. 1). [حول مُناقَشة هذا المُصطلَح، انظر أيضا كورتيوس (1953، الصَّفحات 70، 79-105)].

وبالنتيجة هو «ثابت» و « نمطي».

واستناداً إلى اقتباس لابن رشيق، يريد زويتلر تأكيد نظريته القائلة بأن المقاطع الشِّعرية التي تطرح أقساماً موضوعية مُختلِفة من المُعلَّقة، هي أشعار بعضها أقل أو أكثر متانة. وهو يستنتج أنها كانت مثل «الأشعار الأساسيَّة» للقصيدة، تُتلى من الذَّاكرة [228] بشكلٍ أو بآخرَ، في حين كانت المقاطع الاعتِراضيَّة، التي كانت أقل صوتية، مُرتجَلة.[1] فمن الواضح أنه أخطأ في ترجمة وتفسير المقطع: إنَّه لا يثبتُ أيّ شيء.

في الفصل المذكور، يُناقشُ ابن رشيق القصائد القصيرة (مثل «القطعة» الإنكليزيّة، يمكنُ أن يعني أيضاً «مَقْطَع») والطّويلة. يقول:[2]

> [وقد سُئِل أبو عمرو بن العلاء، "هل كانَت العرب تطيلُ؟" قال: "نعم ليسمعَ منها". قيل: "هل كانَت توجِز؟" قال: "نعم ليحفظَ عنها". وقالَ الخليلُ بن أحمد: يطولُ الكلام ويكثرُ لِيُفَهم، ويُوجَزُ ويُختصَرُ لِيُحفَظ؛ وتُستحَبُّ الإطالة عند الأعذار، والإنذار، والتّرهيب، والتّرغيب والإصلاح...]

ويريدُ المقطعُ شرحَ المناسبات والمقاصد التي تناسبُ القصائدَ الطويلة أو القصيرة. ويزعمُ كلا اللّغويَين العربيَّين أنَّ على القصائدِ الطويلة أن تكونَ مُفصَّلة حيثُ يكونُ للكلمات العديدة والجميلة تأثيرٌ أكبرُ؛ ومن ناحيةٍ أخرى، على الشَّاعر أن يبقيَها قصيرةً ويختصرُها، إذا أرادَ أن يتذكَّرَ النّاسُ كلماتِه.

(1) زويتلر (1978، ص. 212 وما يليها)؛ راجع. ص. 90.

(2) ابن رشيق القيروانّي (1972a، المُجلَّد. 1، الصَّفحات. 186–189؛ هنا ص. 186).

لذلك فمن المُستحيلِ تحديدُ القصائِد «القصيرة» التي ذكرَها ابنُ رشيق في الاقتباس مع العناصر الأساسية الثابتة للقصيدة التي يفترضُها زويتلر — من المُؤكَّد أنَّها ليسَت القصيدة التي يتحدَّث عنها ابنُ رشيق! — وذلك للمُساواة بينَ مُؤلِّفاته «الطّويلة» وبينَ ما يفسِّرُه زويتلر باعتبارِها أشعاراً اعتراضيَّة مُرتجَلة.[1]

نصلُ الآنَ إلى سؤالنا الأخير (3): هل نظريّة باري/ لورد هي طريقتُنا الوحيدة لفهم وفرةِ المُتغيِّراتِ في الشِّعر العربيّ القديم على نحو كافٍ؟ ممَّا لا شكَّ فيه، تعرُّض الشِّعر قبلَ ظهور الإسلام وبعدَه لتعديلاتٍ متكررة في رحلة طويلة من مبدعي الشِّعر إلى محرّروه. أضِف إلى ذلك أنّ المقارناتِ مع نظمِ ونقلِ الشِّعر البدويّ الحديث أظهرت أن الشُّعراء [229] أنفسهم «نشروا» إصدارات مُختلِفة من أعمالهم. وفي كتاب ألويس موسيل « العربيّة البترائية / Arabia Petraea"، ذكر الآتي:[2]

كثيراً ما تكونُ مثل هذه القصائد طويلةً، ولا ينظِّمُها الشَّاعر كلَّها دُفْعَةً واحدةً تقريباً [قارِن الاختلاف بعمليّة التأليفِ في المَلاحِم الشّفاهيّة!] ... وفي أغلبِ الأوقاتِ، يستبدلُ الشّاعرُ نفسُه كلماتٍ مُفردَةً، وحتّى أبياتٍ شعريّةٍ كاملة، مع أخرى على هَوَاه، والتي لا يعرُفها الآخرونَ وغالباً ما لا يقبلونَها أبداً. ولذلكَ يسمعُ المرءُ نسخاً مُنقَّحة من النَّصّ مُختلِفة ليسَ فقط عن قصائد شاعرٍ ميت، بل أيضاً عن قصائد الأحياء، حتّى للشّاعر الحاضر بالجسد. وعلى الرَّغم من أنّها غالباً ما تختلفُ اختلافاً كبيراً في الطّول والتّسلسل (!)، فإنَّ الشّاعر يعترفُ بها جميعاً كملكيّة أدبيّة

(1) للتّمكُّن من إدراك مفهومه (ومفاهيم أسلافه) عن القصيدة والمقطوعة (القصيدة القصيرة)، يجبُ أن يُؤخذ بعين الاعتبار سياق الفصل بأكمله في كتاب ابن رشيق.

(2) موسيل (1908، المُجلَّد 3، ص. 233–234)؛ راجع موسيل (1928، ص. 283–284)؛ وبلاشير (1952–1966، ص. 91 وما يليها).

له. عندَما يتمُّ قراءةُ هذه القصائد في حفلة سمر، غالباً ما يتجادلُ حولها أنصار الإصدارات المُختلِفة، ينكرونَ أنَّ هذه أو تلك الأشعار صدرَت عن الشاعر وينسبونها إلى آخرين بدلاً من ذلك.

ومن ثمَّ، فإنَّ الإصدارات المُنقَّحة المُختلِفة ليست ارتجالات جديدة ومُختلِفة (كما هو الحال في الملاحِم الشّفاهيّة)، ولكن الإصدارات الجديدة، تمَّ تنقيحُها وتحسينُها من قبل المُؤلِّف، ولم تكن قادرة على استبدالِ النّسخ المُبكِّرة المُتداوِلة سابقاً.

وفي عصورٍ ماضية، يمكنُنا أيضاً أن نفترضَ بسلامٍ أنّ النّسخَ المُختلِفة للقصيدة، والّتي غالباً ما تبدو لنا ذات جودة مُتساوِية، أو ذات أشكال مُختلِفة من الشِّعر، يمكن أن تكونَ قد صدرَت عن شاعرِ القصيدة نفسِه. كما نعلمُ أنَّ الشُّعراء العرب القدماء كانوا يطلبونَ باستمرارٍ من رواة قصائدِهم إعادةَ تنقيحها، وإنَّ أولئك الرّواة نقَّحوا أو حسَّنوا[1] تفاصيلَ قصائدهم، أي أنَّهم راجعوا بعدَ وفاة أساتذتهِم الكلماتِ أو المقاطعَ التي اعتبروها «غيرَ مُكتمِلة» والتي لم تكن تبدو «مصقولة» بما فيه الكفاية. وإلى جانب هذه التدخُّلات الواعية، كانَ هناك بالطبع — كما يعترف زويتلر بصراحة[2]— أخطاءٌ تذكُّريَّة في عملية الانتقال الشّفاهيّ. زِيَادَةً على ذلك، يجبُ علينا أيضاً أن نسمحَ بأخطاءٍ عرضيَةٍ من جانب مُحرِّري الدَّواوينِ (القصائد المُجمَّعة). وأخيراً، في بعض الحالات، كانَ يشتبهُ علماء اللّغويّات العرب في العصور الوسطى أنفسهم في عمليات تزوير.[3]

---

(1) زويتلر (1978، ص. 85–86)؛ ابن قتيبة (1947، ص. 31–32 وص. 59، رقم 60)؛ بروينلش (1937، ص. 221)؛ سزكين (–1967، المُجلَّد 2، ص. 27–28). راجع الفصل الثّالث، ص. 66–67.

(2) زويتلر (1978، ص. 206).

(3) انظر ص. 104.

قبلَ المُواصَلة، سوف نصحّحُ ادّعاءً واحداً غير دقيق قدَّمه زويتلر حولَ رواة القصائد العربيّة القديمة. [230] مقصد زويتلر هو التّشديد على أوجه التّشابُه بينَ الصُّورة العامَّة الذي يحصلُ عليها مُنشدِي المَلاحِم البطوليّة والشُّعراء العرب. و وفقاً لأرش بروينلش،[1] يشيرُ إلى أنَّ المهمّة الرَّئيسة للرُّواة ليست في حفظ قصائدِ سادتِهم ونشرِها، بل هي في تحضير نفسه لُمستقبله المهنيّ كشاعر (أصبح العديد من الرُّواة فيما بعد شعراء مشهورين بصفتهم الشخصية).[2] ومع ذلك، هذا الادّعاء غير صحيح أو صحيح جزئيّاً فقط، لأنَّنا نعرفُ الكثير من الرُّواة الذين لم يُنتجوا قصيدةً واحدةً خاصَّة بهم. في كتابه عن المتنبي، قدم القاضي علي الجرجاني (توفي 392/ 1002) الملحوظة الآتية: [3]

«وكانَ عُبيد راوية الأعشى ولم تُسمَع له كلمة تامَّة، كما لم يسمع لحُسين راوية جرير، ومُحمَّد بن سهل راوية الكميت، والسّائب راوية كثيّر».[4]

بناءً على ما سبقَ، لا تزالُ تتمثل المَسألة في أنَّ جميع الرُّواة كانوا ناقلين

(1) بروينلش (1937، ص. 220-221، 265).

(2) زويتلر (1978، ص. 86 وما يليها، ولاسيّما ص. 87).

(3) الجرجاني (1965، ص. 16).

(4) حول هؤلاء الرواة الأربعة، انظر سزكين (-1967، المُجلَّد 2، ص. 131، 357-358، 348، و 408). ويكفي القولُ بأنَّ شاعرين اثنين فقط من شعراء المعلقات كانا على معرفة برواة: زهير والأعشى (راجع. سزكين -1967، المُجلَّد. 2، ص. 109-132). ومن بينهم، أصبح رواة زهير الاثنين فقط شعراء مشهورين بحد ذاتهم، تحديداً كعب بن زهير والحطيئة؛ أما راوي الأعشى لم يكن شاعراً (كما تُظهر ملحوظة الجرجاني). ولذلك يبدو أن الاعتراض عوضاً عن القاعدة هو أن جميع أعضاء السلسة المعروفة من المرسلين مثل أوس ــ زهير ــ كعب، إلخ. كانوا شعراء. فضلاً إلى أن عبارة «اجتمَعَ لهُ الشِّعرَ والرِّوَاية» («في حالته، كان الشاعر والمرسل شخصاً واحداً»؛ سزكين -196، المُجلَّد. 2، ص. 22، رقم 7 والمراجع المذكورة هناك) تشير إلى أن الجمع بين هاتين الوظيفتين اعتُبرت شيئاً مميزاً يستحق تأكيداً إضافياً.

في المقام الأوّل. وكانَ بعضٌ منهم مُتدرّبين عندَ أسيادهم، وفي الوقت نفسه يتحضَّرونَ لمُهنَتهم الشِّعريّة الخاصّة بهم. يُبطِلُ ذلك أيضاً التماثُل مع الشُّعراء الملحميين «الشّفاهيّين»، الذين تزامنت لديهم وظيفة الشاعر والناقل على نحو دائم.

إنَّ العوامل المذكورة أعلاه، أي ظهور الإصدارات المُتباينِة لقصيدة من بداياتها، والتصويبات من خلال الرُّواة وغيرها من الظواهر التي وصفها بلاشير،[1] كافية بشكل ملائم لشرح التّنوُّع النَّصّي للقصائد، ونسقها غير المحدد غالباً، وما إلى ذلك. وللتأكيد على هذه النقطة، سنقوم الآن بمقارنتها بالفحص الدقيق مع تاريخ نقل ديوان الشاعر العباسي المُبكِّر أبو نواس، [231] الذي كانَ نصيراً ليس للتعبير الشّفاهيّ فحسب، ولكن للروايات المكتوبة أيضاً.

قد يكون من المفاجئ إدراك مؤيدي نظريّة الشِّعر الشّفاهيّ بأنه كانَ على محرر ديوان أبو نواس التصدي للمشاكل ذاتها، التي (وفقاً لنظريتهم) اختبرها وعانى منها فقط محرروا ديوان شعر عربي قديم:[2] لم تكن تعزى العديد من القصائد إلى أبو نواس فحسب، بل إلى شعراء آخرين أيضاً.[3] علاوةً على ذلك، هناك أربع عمليات تنقيح نصوص مُختلِفة للديوان —

(1) بلاشير (1952–1966، ص. 86–107).

(2) انظر واغنر (1985، ص. 308–326، لاسيّما ص. 310–317) وشولر (1978، ص. 327–339)، فيما يتعلق بالمناقشة التالية. فضلاً إلى أن طبعة واغنر من «الديوان» تحتوي على أدوات نقدية قيمة.

(3) بعض الأمثلة على ذلك: أبو نواس (1982، ص. 26، رقم. 32) = العباس بن الأحنف (1373/ 1954، ص. 33، رقم 47)؛ أبو نواس (1988، ص. 139–140، رقم 107) = ابن الضحّاك (1960، ص. 61)؛ أبو نواس (1988، ص. 170–171، رقم. 138) = ابن المعتز بالله (1945، ص. 93، رقم. 125) (ينقصه بيتين عن أبو نواس)؛ أبو نواس (1988، ص. 302، رقم 265) =ابن الجهم (1369/ 1949، ص. 181، رقم 92) (ينقص بيتين).

أهمها تلك التي لحمزة الأصفهاني (توفي نحو سنة 970/ 360) والصولي (توفي سنة 335/ 946) — مع آراء مُختلِفة حول أصالة العديد من القصائد. وأخيراً، تكاد لا توجد قصيدة غير مُختلِفة من نصّ منقّح إلى نصّ منقّح، ومن مخطوطة إلى مخطوطة، وإن تكررت من المراقب نفسه، فتختلف من فصل إلى فصل، بل حتى من مكانَ إلى آخر.[1]

وبصرف النَّظر عن زلات القلم، قد تنجم المتغيرات عن سوء الفهم، وإغفالات، وإضافات لمقاطع أو أجزاء كاملة من القصيدة. وقد تتكون في ترتيبات مُتباينة من المقاطع، وفي نسخ مُختلِفة، وإن كانت متساوية في الجودة، لواحدة أو أكثر من المقاطع.[2] ونجد كثيراً البيت نفسه في قصائد مُختلِفة بالمقياس والقافية ذاتها. تحدث هذه الازدواجية الآن في قصيدة أخرى لأبي نواس، وفي قصيدة لشاعر آخر.[3]

[232] إذا كانَ يوجد أي اختلاف بين حالة انتقال النَّصّ في الشِّعر أوائل العصر العباسيّ والشِّعر الجاهليّ - الإسلاميّ المُبكِّر، فمن المُؤكَّد أنه تدريجيّ، ولكنه بالتأكيد ليس جوهرياً.

والسَّبب هو أنَّ انتقالَ الشِّعر أوائل العصر العباسيّ لم يختلِف بعدُ بشكلٍ كبيرٍ عن الشِّعر العربيّ القديم: فالشُّعراء مثل بشار (توفّى نحو سنة 167 / 783–784)، و أبي العتاهيّة (المتوفَّى سنة 211/ 826)، وأبي نواس (المتوفَّى نحو سنة 200/ 815) لم يقوموا بتجميع وتحرير دواوينهم بأنفسهم؛ فأصبحَ ذلك مُمارَسة شائِعة فقط بعد حوالي عام 392/ 1000.

(1) يتوافر مثال في دراسة شولر (1978، ص. 332–333).

(2) يتوافر مثال في دراسة شولر (1978، ص. 337 وما يليها).

(3) مثال على ذلك: أبو نواس (1982، ص. 103، رقم 135، 1. 6 و8) (تُرجمت في دراسة شولر، 1978، ص. 338، البيت 3–4) = أبو نواس (1958، ص. 49، 1. 14 وص. 50، 1.1). وُجد كلّ من هذه الأبيات للمرّة الثالثة في أبي نواس (1982، ص. 318، رقم 266، 1. 10، و12).

وبدلاً من ذلك، استمرّوا في إسناد تلك المسؤوليّة إلى رواتِهم، مثلَما فعلَ الشُّعراء القدماء.[1] وفي حالةِ ديوانِ أبي نواس، نقلَ النَّصّ إلى شكله النهائي ووضعَه مُدوَّناً بعدَ حوالي 150 عاماً من وفاةِ الشَّاعر. على الرَّغم من أنَّ الرُّواة الآنَ يستخدمونَ الكتابة بدرجةٍ أعلى بكثير ممَّا كانَت عليه في أوقاتٍ سابقة، إلا أنَّنا نواجهُ حالةً «تالِفة» مُماثِلة للنَّصّوص.[2]

لذلك، ليسَ أمامَنا سوى اثنين من المُتغيِّرات: يمكنُنا إمّا تخفيف مفهوم «باري / لورد» للشّعر الشّفاهيّ محدَّد الصّيغ إلى حدٍّ أبعدَ ممَّا فعلَه وطبَّقه زويتلر أيضاً على «الشِّعر أوائل العصر العباسيّ» الذي ينتمي إلى التُّراث المكتوب. أو يمكنُنا أن نقرِّرَ الاستغناءَ عن مفهوم الشِّعر الشّفاهيّ كلّياً في دراسة كلّ من الشِّعر العباسيّ المُبكِّر و الشِّعر العربيّ القديم.

وتدعو الحاجة إلى زيادة التركيز على نقطة واحدة: حتّى وإن كانت المتغيرات في عمليات تنقيح النُّصوص المُختلِفة لمجموعة القصائد نفسها تمثل في كثير من الأحيان نسخاً مُتساوِية الجودة لا تعتمدُ على بعضِها البعض، [233] فمِنَ الواضحِ أيضاً أنَّها في كثيرٍ من الحالاتِ، أخطاء رواة

(1) راجع. واغنر (1958، ص. 308). يشير إلى أن مفهوم الرّاوية قد عُدّل ووُسّع في الحقب العباسية الأولى.

(2) انظر واغنر (1958، ص. 309 وما يليها، لاسيّما ص. 310). وبالمُناسبة، فإنَّ انتقال التّراجيديات اليونانيّة هو مثال آخر على ظهورِ وفرةٍ من المُتغيّرات وما إلى ذلك في نوع من أنواع أنواع الشّعر الأدبيّ. لقد برزَت سيرتها الأدبيّة بداية في تلاوتها الشّفاهيّة (وأدائها) ولم يكن انتقالها الكتابيّ المُعاصِر خاضعاً للسَّيطرة اللّغوية (فقه اللغة). وكما نعلم، رتَّب الخطيب «ليكورغيوس "Lycurgus" حوالي عام 330 قبل الميلاد أن يتمَّ جمع تراجيديات الفنانين التراجيديّين الثلاثة العظماء في ما يسمَّى "نسخة الدّولة" من أجل "كبح التّغييرات المُتكرِّرة على نحو مُتزايد في النّص، ولاسيّما من المُمثّلين" (ارنست – ريتشارد شوينغ، 1970، ص. 291). وينبغي أيضاً ألا تغيبَ الكوميديا المُرتجَلة عن بالنا:
هنا، ترك الحوار وإعداد الارتجال للمُمثِّل، بحيثُ يمثِّلُ كلَّ أداءٍ بـ "نسخةٍ" مُختلِفة. ولذلك يكون لدى المرء سببٌ يسوِّغ تسمية الكوميديا المُرتجَلة في"الشّعر الشّفاهيّ"، لكنّه بالتّأكيد ليسَ "شعراً شفاهيّاً" وفقاً لمعايير باري/ لورد.

أو رقابة— وليسَت فقط أخطاء للنُّسَّاخ! — يمكنُ تصحيحُها بمُقارَنتِها معَ القراءات ذات الصّلة مع نصوصٍ مُنقَّحةٍ أخرى. وينطبقُ هذا بالتَّساوي على الشِّعر العربيّ القديم والشِّعر أوائل العصر العباسيّ.[1] لتقرير ما يجبُ القيامُ به لكلّ المُتغيِّراتِ المُحدَّدة — سواء لتصنيفِها كزلاتٍ خطّيّة، أو أخطاء رقابة، أو قراءاتٍ مُماثِلة — يجبُ علينا تحليلُ كلّ حالةٍ فرديَّةٍ بعناية. و لا يُمكِنُ اتّخاذ مثل هذا القرار في كلّ حالة، لكنَّنا في كثير من الأحيان نكونُ في وضعٍ يسمحُ لنا بالحكم على إصدار مُتغيِّر.

والآن، هل تُقدِّم لنا نظريّة باري/ لورد معايير للتَّمييز بينَ الشِّعر العربيّ القديم الأصيل والزَّائف؟[2] يريدُ زويتلر أن يميِّزَ كأعمالٍ زائفةٍ بعضَ الأعمالِ التي قامَ بها مُنتحِلو لقب راوٍ (وربَّما المقصود الرُّواة، على سبيل المثالِ، حمّاد الرّاوية]حوالي عام 156 / 773])، لأنَّهم على النقيضِ من الرُّواة البدو، لم يكونوا جزءاً من التُّراث الشّفاهيّ الحيّ. وهو يعتقدُ أنَّه يستطيعُ بسهولةٍ تمييز انتاجاتهم عن الموادّ الأصليّة.[3] ولكن لا يبدو أن الحال كذلك؛ على الأقلّ، يجبُ أن يبرهنَ ويثبتَ أولاً. ويكفي القول إنَّنا بعدَ ما لا يقلُّ عن 12 قرناً من القرون الوسطى العربيّة والنّشاط الفلسفيّ الأوروبيّ والأمريكيّ الحديث، ما زلنا غير قادرين على إصدار حُكم على أصالة «لاميّة العرب» (نشيد العرب المُقَفَّى في [رسالة] «لاميات») للشّنفرى، قصيدة من أفضل وأشهر القصائد (الأصيلة أو المزعومة) ما قبل ظهور الإسلام.[4] ولم يكن

(1) حول الشّعر العربي القديم، انظر عن مثال عند هاينريش (1974، ص. 121). يمكنُ العثور على أمثلة عن الشّعر العباسيّ المُبكِّر في دراسة شولر (1978)، ص. 329 وما يليها.

(2) لسنا بحاجة إلى مُناقَشة جدوى الطّريقة المُقتَرحة لـ «مونرو» (1972، ص. 42). وكانت موضعَ تساؤلٍ عند زويتلر (1978، ص. 233، رقم. 125).

(3) زويتلر، ص. 223.

(4) انظر سزكين (-1967، المُجلَّد 2، ص. 133-134) والمراجع الإضافيَّة التي سردها.

الشَّخص الذي اشتُبه طويلاً بتزويره لها، خلف الأحمر (توفي عام 180 / 769)، بدويّاً، بل كانَ رجلاً مدنيّاً وابناً لعبدٍ مُحرَّرٍ من العبوديّة لنسبٍ غير عربيّ، و ربَّما فارسيّ.[1] كما اتّهم أيضاً بتلفيقِ قصائدَ منسوبةٍ إلى تأبَّطَ شرَّاً وأجزاء من ديوان «امرئ القيس».[2]

أشك في أنَّ دُعاة نظريّة باري / لورد يمكن أن يقدِّموا حلّاً مُقنِعاً لهذه المُشكِلة. بدلاً من ذلكَ، يبدو لي [234] أنَّ علينا تركَ المسألة مفتوحةٍ في الوقتِ الرَّاهن.

لا يمكنُ تطبيقُ نظريّةِ التّركيباتِ الشِّفاهيّة على الشِّعر العربيّ القديم. يوجدُ نوعٌ آخرُ من الشِّعر العربيّ الذي يمكنُ الاستعانةُ به في ما يُسمَّى الملحمَة الشَّعبيّة (مثل ملحمة عنترة بن شدّاد).[3] ولدينا هنا على الأقلّ مُعظَم السّماتِ الّتي وجدَها رادلوف وباري ولورد في الملاحِم القيرغيزيّة واليوغوسلافيّة «الشّفاهيّة»، التي بحثنا عنها عبثاً في القصيدة العربيّة القديمة: ألا وهي غفلة هويّة المؤلِّفين؛ وهويّة المؤلِّفين والرُّواة (راوية أو مُحدِّث وشاعِر)[4]؛ وتلاوة مُرتَجَلة ممّا يجعل كلّ أداء يبدو نسخة مُختلِفة في حدِّ ذاته وعدم وجود نصّ ثابِت أو «أصليّ»[5]؛ واستخدام القراء للصّيغ

---

(1) راجع بلاشير (1952–1966، ص. 99، 105 وما يليها)؛ آلورد (1872)، ص. 15.

(2) آلورد، ص. 15.

(3) لحسن الحظ، لدينا بحث عن حالة الحقل (إلى جانب مراجع شاملة عن هذا الموضوع)، كانوفا (1977). وكما علمنا من المؤلّف (ص.222)، حاول أحد المُستعربين فقط حتّى الآن تطبيق نظرية باري / لورد على ملحمة فولكلورية عربية: كونلي (1973 ، ص. 18–21). يمكن أن يكونَ بحث كونلي خطوة أولى.

(4) لين (1860، ص. 391–425). يخبر أنّ قرّاء ملحمة «أبو زيد» كانوا شعراء (ص.391)، وأن قراء «سيرة الظّاهر» كانوا محدّثين (ص. 400). و وفقاً لموضوع البحث، سُمّي قرّاء ملحمة «عنترة» بـ «عناترة» أو «عنتريّة» (ص 414).

(5) انظر بانتوشيك (1970)، ص. 9.

والموضوعات النّمطيّة لتسهيل الارتجال[1]؛ والمادّة السّرديّة البطوليّة المَبنيَّة على الأحداث التاريخية، ولكن مُنمنمَة بطريقةٍ شاعريّةٍ ومُتداخِلة بقوَّةٍ معَ عناصرَ خياليّة؛ والجمهور غير المُثقَّف من الطّبقات الوسطى في المناطق الحضريّة أو سكانَ الرّيف إجمالاً، وهلمَّ جرّا.[2]

[235] ولكن حتّى هنا، يجبُ علينا توخّي الحذر عندَ تطبيق «النّظريّة الشّفاهيّة» وتكييفها. خلافاً للملاحِم الصّربيّة، فإنَّ نُظرائِها العربيّة ليسَت مَنظومة بقالبٍ شعريّ كليّاً. بدلاً من ذلك، يبدّل الرّاوية بينَ النّثر (والنّثر المقفى) والقصيدة. ويستلزمُ ذلك، تعديلَ تعريفِ باري للصّيغة.

علاوةً على ذلك، حتّى في مرحلةٍ مُبكِّرة من تطوُّرِها (وأيضاً في وقتٍ لاحق)، يبدو أنَّ التّدوين المكتوب للملاحم الشعبية العربيّة قد لعبَ دوراً كبيرا إلى جانب أدائِه الشّفاهيّ. على سبيل المثال، قد تكونُ ملحمة بني هلال (السّيرة الهلاليّة) قد كُتِبت على أساس تفويضٍ أو سلطةٍ ممنوحةٍ ببراءة، وذلك فقط لتسقطَ في أيدي رواة فلكلورٍ شعبيّ لاحقاً.[3] وفي

(1) حول أسلوب الملحمة الشعبيّة العربيّة، راجع بانتوشيك (1970، ص. 102-120). إن المؤلف، الذي لا يزال حتى الآن غير مطلع على نظرية باري / لورد (!)، يقدّم التّعليق الآتي حولَ الصّيغ والموضوعات النّمطية (ص. 102): تكرار العبارات النّمطية والجمل كاملة [أي: المتكرّرة] تبين أنّ العملَ تمَّ نقلَه شفاهيّاً. وذلك يجعلُ من عملِ الرَّاوي مريحاً. علاوةً على ذلك، في تأليف [أعني: تأليف العمل] يمكنُ العثور على عدد من الحالاتِ البيانيّة، فمثلاً: أوصاف المعركة.

(2) لين (1860، ص. 391). على جمهور الملاحم الصرّبيّة الكرواتيّة، راجع لورد (1960، ص. 14-17) وغيرها. في كل من الرّوايتين والمقهى وليالي رمضان وبما أنَّ في وقت العرض أدّى دورا بارزا.

(3) بانتوشيك (1970،ص. 8). وكان الموقف مُشابهاً لوضع حالةِ «ألف ليلة وليلة»: في الأصل، كانت كتاباً قصصيّاً مُترجَماً من اللّغةَ الفارسَيَّة الوسطى إلى العربيّة. وسرعان ما اعتمدَت من خلال رواة شعبيّين، الّذين — وذلك في عمليّة تمتدُّ لعدّةٍ من القرون وحدثت في عدد من البلدان — لاءَموا وأعادوا صياغة القصص، وأزالوا أجزاء من المادّة الأصلية، ويمدّدونها من خلال إضافة قصص من مجموعة متنوِّعة من المصادر، إلخ. من وقتٍ مُبكرٍ على الأرجح، احتفظ الرّواة بأجهزة

الواقع، ربّما نحن مدينونَ بثروةٍ من المخطوطات للملاحِم الشعبيّة العربيّة (مُعظَمها من القرن الثّامنَ عشرَ / التّاسعَ عشرَ) في مكتباتنا إلى حقيقة أنَّ الرُّواة كانوا بحاجة لمُعيناتِ – ذاكرة.[1] وفي حالة الملاحِم الشَّعبيّة العربيّة، يتعيَّنُ علينا بالفعل القيام بشيء شبيه بـ « الارتجال الذي نراه في النُّصوص المُدوَّنة كتابة» (لذلك فإن رواة الفلكلور الشعبي العربي يشبهون المنشدين «rhapsodes" الإغريق بدلاً من المُغنِّين"»aoidoi). ومع ذلك، ففي القرنِ التّاسعَ عشرَ، قرأَت [236] مجموعةٌ من رواة القاهرة («العناترة" أو «العنتريّة")[2] موادَّهم بدلاً من سردِها صراحةً.[3]

يختلفُ هذا النَّوع المُختلِط (الشّفاهيّ/ المكتوب) الذي ينتمي إلى البلداتِ والمدن أكثر من القرى عن النّوع الثّاني، مثل ما اكتشف أحمد رشدي صالح لملحمة بني هلال: أنموذج شفاهيّ بحت لا يزالُ قائماً لدى سكانَ الأرياف. وتتمثَّلُ خصائصُه الرَّئيسة في أنَّ حبكة الرّواية تشبهُ التّاريخ المحلّيّ الحديث (ثورة عرابي باشا 1811–1882) والتي يعرضُ أبطاله (مع الاحتفاظ بأسمائهم الأصلية) خصائص شخصيّة السّياسيّين في

الكمبيوتر المحمولة، والتي سجَّلوا بها كتابة أو تلك النّسخة من القصّة أو حتّى سلاسل كاملة من القصص. ربَّما كانت هذه الدّفاتر ، جنباً إلى جنب مع النّصوص المُرسَلة بشكلٍ حصريّ في الكتابة، والّتي كانَت مصدر التَّنقيحات المَكتوبة موجودة اليوم. حول هذا الموضوع ، انظر المُلاحَظات (وإن كانَت غامِضة بعض الشَّيء) من جيرهاردت (1963 ، ص 39–64، ولاسيّما الصَّفحات 39 وما يليها). المُشكِلة تتطلَّبُ دراستها بمزيد من التفصيل.

(1) وهذا هو انطباعي الشّخصي الذي حصلت عليه في أثناء عملي في فهرسة مخطوطات برلين العربيّة، وأيضاً من خلال دراسة الأوصاف ذات الصّلة في فهرس المخطوطات الأكثر تفصيلاً. يميّز فلوجل (1865، ص. 6، رقم. 783) بين "نسخ [أي: من "قصّة عنترة الرّومانسيّة[مُصمَّمة للمقاهي" و نسخ "جيدة وقديمة"، ويتكلَّم عن "نسخ للأداء العام"، الّتي "تنتشرُ على نحوٍ عشوائيّ في عدد من دفاتر المُلاحَظات".

(2) انظر ملحوظة رقم. 682.

(3) لين (1860، ص. 380).

هذه الحقبة.[1]

إلا أنَّ هذا النّوع، الذي يشبهُ الملحمة «القيرغيزيّة» و«اليوغوسلافيّة»، ليس من النّوع الأصلي؛ بل تطوَّرَ من أنموذجٍ مكتوبٍ شفاهياً في المناطِق الحضريَّة.

ولذا، في هذه الحالة، يجبُ أن ينظرَ إلى العلاقة بينَ «التُّراث المكتوب والشّفاهيّ» على نحوٍ مُختلِف وفي ضوء أقل سلبية من تقييم لورد للملاحم اليوغوسلافيّة على وجه التحديد و«الملحمة (الشّفاهيّة)» كنوعٍ أدبيّ بشكلٍ عام.[2]

(1) صالح (1956). إنَّ الكتاب غير متوفّر بحوزتي، ولكن مُقتبَس منه في دراسة كانوفا (1977، ص. 214؛ و بانتوشيك (1970، ص. 8).

(2) لورد (1960، الصَّفحات 124-138)، الفصل السادس، «الكتابة والرواية الشّفاهيّة».

الملحق

الصفحة 87

لقد رصدْنا منذُ ثمانينيات القرن الماضي انخفاضاً ملحوظاً في الاهتمام بالنّقد الأدبيّ الأمريكيّ والأوروبيّ في نظريّة الشِّعر الشّفاهيّ، ولاسيّما في "اتّجاهها العام لمُحاوَلةِ فرضِ جميع العروض الشّفاهيّة على المعايير النّظريّة لنظريّة باري / لورد".[1] ملحوظات بيتر هيث:

لأنَّهم [أي: الباحثون] يعتمدونَ عادةً على هذه المُحاوَلات في الأعمال المكتوبة التي لم تكن شفاهيتها حقيقةً ثابتةً، وبِما أنَّ هذه الأعمال كانت في الغالب نصوصاً قديمة أو من القرون الوسطى التي ... شكَّلت مُعطَيات غير كافيةٍ لتحليلٍ واسع النّطاق، وأدَّت هذه المُحاوَلات في صقل النّظريّة عادةً إلى زيادة الارتباك وليس العكس.

ومنذ نهاية ثمانينيات القرن العشرين، تطوَّرَ توافُقٌ عام للآراء في الدِّراسات العربيّة أيضاً على أنَّ محاولات زويتلر و مونرو لتطبيق نظريّة باري / لورد على أسلوب القصيدة العربيّة القديمة قد باءت بالفشل.[2]

كانت الانتقادات في الأعمال التي تناقشُ أفكار زويتلر ومونرو والتي ظهرَت في الوقت نفسه أو في وقتٍ لاحقٍ من المقالة أعلاه مُركَّزة بشكلٍ

(1) هيث (1988، ص. 149).

(2) راجع المُناقَشة والحكم السّلبيّ للأعمال المعياريّة في أواخر ثمانينيّات القرن الماضي، نظير: فاغنر (1987–1988، المُجلَّد 1، ص. 21 وما يليها)، و جاكوبي (1987، ص. 21 22–)، وأيضاً دراسة هيث (1988، ص. 164، ملحوظة رقم. 2).

رئيسٍ على مسألتين:

1- انتقادات لمفهوم الصّيغة (راجع ص 98-101).[1] يلحظ جـ. ماتوك أن من بين القصائد التي تندرج تحت اسم امرئ القيس، عدد كبير من السُّطور أو أجزاء من السُّطور، وعبارات قصيرة وموضوعات ليست فريدة من نوعها ولكن تتكرَّر في العديد من القصائد. و تكون السُّطور التي لها مُتوازِيات في مكانٍ آخرَ في ديوانه مُتكرِّرة ولاسيّما في معلّقته. إن صياغة هذه السُّطور المُتوازِية هي مُتطابِقة أو مُتماثِلة تقريباً. ومع ذلك، يشعرُ ماتوك بالنّسبة للجزء الأكبر، إنَّ هذا التّكرار القليل لها لا يكفي لتفسيرِها على أنَّها صيغةِ. ويُشيرُ أيضاً إلى الاتّفاقات المُبرَمة بينَ امرئِ القيس وطرفة وزهير، وهو يعتقدُ أنَّ الاثنين (أي طرفة وزهير) اقترضا عن قصدٍ من عباراتِ امرئ القيس.[2]

يظهر أ. بلوخ أيضاً أنَّ مُعظَم مجموعاتِ الكلماتِ المُتكرِّرة التي حدَّدَها زويتلر كصيغةٍ وفقاً لنظريّة باري/ لورد غيرَ مؤهَّلةٍ بهذه الطّريقة. وهي غالباً ما تكونُ اقتباساتٍ، ونسخاً مُقلَّدة، وتكراراتٍ مقصودة، إلخ.[3] إلى جانبِ ذلك، يسردُ بلوخ أقوالاً مأثورةً «gnomoi" وجُملاً مُتكرِّرةً [4] إلى جانب «أسلوب تعبير مميز يتكرر في الوقت المناسب والذي يتم استخدامه من شعراءَ مُختلِفين بشكلٍ مُستقِلٍ عن بعضِهم البعض».[5] ولكلٍّ من هذه الظّواهرِ، يقتبسُ العديدَ من الأمثلة . يقومُ بلوخ بتنظيمِ الحجّة الآتية

(1) إنَّ البحوثَ الآتية ذات أهّمية استثنائيّة: ماتوك (1971-1972)؛ بلوخ (1989)؛ و بوير (1993a).

(2) راجع، ص. 98.

(3) راجع، ص. 98.

(4) بلوخ (1989، ص. 111).

(5) م. ن. (1989، ص. 97)؛ إنّه تتبنّى هذه الملحوظة من جولدتسيهر. راجع بونبيكر (1986، ص. 369، ملحوظة رقم.6).

لإثباتِ أنَّها في مُعظمِها ليسَت صيغاً وفقاً لـ «باري»، بل مُصمِّمة بهدفِ تيسير الارتجال: إذا كانَت تخدمُ وظيفتها، فإنَّها في كلّ حالةٍ يجبُ أن تحدثَ في الموقع الموزون نفسه والكلمات ذاتها. ومع ذلك، و وفقاً لمجموعةٍ متنوِّعةٍ من الأمثلة، يوضِّحُ بلوخ أن مجموعاتِ الكلماتِ المُتكرِّرة كثيراً ما تغيّرَ موقفُها في الأبياتِ الشِّعريّة وتختلفُ في صيغتِها.

ونسوقُ المثالَين التاليّين هنا: [1]

في مشهدِ صَيد، يقدِّمُ امرئ القيس[2] الوصف الآتي (بحر: الطويل):

فَلَأياً بِلَأيٍ ما حَمَلنا غلامَنا على ظَهْرِ مَحْبوكِ السّرَاةُ مُحَنَّبِ

وفي قصيدةٍ لزهير،[3] نجدُ مجموعةَ الكلماتِ ذاتها (فلأياً بلأي ...) في وصفِ المشهد نفسه، وأيضاً في بحر الطويل، ومع ذلك يستخدمُ الأعشى البحر المُتقارِب ويدخلُ تغيّيراتٍ طفيفةً: [4]

فَلَأياً بِلَأيٍ حَمَلنا الغُلا مَ كَرهاً فَأَرسَلَهُ فَامتَهَن

سيكونُ من السُّخف الادّعاءُ أنّ هذه صيغة. بالأحرى، نجدُ في أشعار زهير والأعشى استعارات مقصودة. ومن المُرجَّح اختيارُ هؤلاء الشُّعراء مجموعة الكلمات ذاتها (أو نفسها تقريبا) للإشارة بصراحةٍ إلى تعبيرِ امرئ القيس وزهير، وذلك من خلال تسليط الضّوء على الاقتباسات أو التّلميحات تِباعاً.

نهدُ المَراكِل «أي حصانٌ قويٌّ واسع ُالمراكل، والمراكل جمعُ المَركِل وهو

(1) بلوخ (1989، ص. 105، 107–108).
(2) وليم آلورد (1870، ص. 118، رقم 4، مقطع 46).
(3) م. ن. (1870، ص. 92، رقم 15، مقطع 21).
(4) الأعشى الكبير (1950، رقم 2، مقطع 46).

موضع الرَّكل».

وقعَ في بداية قصيدة في بحر الكامل للشَّاعر الجاهليّ الأسعر الجعفي.[١] ونجدُها أيضاً في بحر الكامل، ولكن في موقفٍ مُختلِفٍ في قصيدة عنترة.[٢] وهي موجودةٌ لدى جرير[٣] في بحر البسيط. وأخيراً، تتكرَّرُ مجموعة الكلمات ذاتِها، المُعبَّر عنها كصفةٍ (نَهْدٌ مَرَاكِلُهُ)، وتتكرّر لدى زهير[٤] (في بحر الطويل) والخنساء[٥] (في البحر البسيط). وفي هذه الحالات، ربَّما يتعيَّنُ علينا العمل مع «العبارات النَّمطيّة التي تتكرَّر في حينه والتي تمَّ استخدامُها من شُّعراء مُختلِفين بشكلٍ مستقلٍّ عن بعضِهم البعض.»

ويستشهدُ بلوخ بالسّهولة التي يمكنُ للغة العربيّة إنتاجُها لتلائِمَ البحور الشِّعرية كسببٍ للظهور المُتكرِّر لمجموعاتِ كلماتٍ مُتشابِهة في بحور مُختلِفة. و وفقاً لبلوخ، فإنَّ هذه الظّاهرة بدورِها ترجع إلى الانسجام المثالي بين اللغة والبحر الشِّعريّ باللغة العربيّة. «هذا كله يعني أن الصيغ المستخدمة لتيسير تركيب اللّغة في البحور الشِّعريّة، كانَت غير ضروريّة في اللّغة العربيّة القديمة– على عكس اليونانيّة القديمة، حيثُ قدَّمت سداسيّة التفاعيل، على وجه التّخصيص، العديد من التّحدّيات للهيكل المَقطعي للغة.»[٦]

وفي مقال معنونة بـ «صيغة واقتباس / Formel und Zitat"، يقدّم توماس باور تعريفاً دقيقاً لُمصطلَح "الصّيغة" ويميزُها بوضوحٍ عن

(1) الأصمعي (1967، رقم 44، مقطع 8) = المُفضَّل الضّبّيّ (1921، ص. 71، مقطع 8).
(2) وليم آلورد (1870، ص. 44، رقم 20، مقطع 21.
(3) جرير والأخطل (1922، ص. 145، 1. 7 = رقم 45، مقطع 29).
(4) وليم آلورد (1970، ص. 92، رقم 15، مقطع 9).
(5) الخنساء (1895)، ص. 1، مقطع 5)؛ قافية «أبا».
(6) بلوخ (1989، ص. 97).

مُصطلَح "اقتباس". وقد كتبَ باور:

الصّيغة هي كمّيّة من العناصر النَّصّية "E_{1-n}" تشبهُ بعضُها البعضَ، والتي تستخدَمُ من خلال العديد من منتجي النُّصوص "P_{1-n}" في النُّصوص الأدبية "T_{1-n}" المُختلِفة بقصد توجيه انتباه المُتلقِّين إلى الأحداث الأخرى لـ "E_{1-n}".[١]

وبما أنَّ الصّيغ يمكن أن تظهرَ في بحورٍ مُختلِفةٍ، فإنَّها بالتأكيد لا تخدمُ مقصد تيسير الارتجال. ومن ناحية أخرى، نسردُ أمثلة على صيغ حقيقيّة هي بدايات للقصائد الآتية: «لِمَن طَلَلٌ» (إمّا من بحر الطويل أو الوافر أو المُتقارب)، «لِمنِ الدّارُ» (من بحر الخفيف أو الرمل)، و" لِمَنِ الدّيارُ" ("دائِماً من بحر الكامل).[٢]

١- انتقاد حقيقة مفادُها أنَّ زويتلر (وكذلك مونرو)، مثل عددٍ كبيرٍ من الدُّعاة الآخرين لنظريّة باري/ لورد، تجاهل الفروق العامة للشعر الشّفاهيّ تماماً، وحاول فرض أنموذج غير قابل للتطبيق على الأسلوب الأدبي للقصيدة العربيّة القديمة. وعلى الأخصّ، اتَّهم المُؤلِّفين المَعنيّين إمّا بعدم النَّظر أو بتجاوزِ الخصائص ذاتِ الأهمّيّة للتَّقاليد الحيَّة من الشِّعر النّبطيِّ (يُنظَر حولَ هذا المُصطلَح مُلحَق الصَّفحة ١٠١). إنَّ هذا الشِّعر هو السّليل المُباشَر للشِّعر القبليّ العربيّ القديم- وهو لا يتطابقُ على نحوٍ واضحٍ مع أنموذج باري/ لورد.[3]

في إحدى المُراجَعات الأولى لكتاب زويتلر، لحَظَ المُراجِعُ آري شيبرز أنَّه «يفرط في التّأكيد على التّطبيق الشّامل لـ «نظريّة باري/ لورد».

(1) باوير (1993a، ص. 129).

(2) م. ن. (1993a، ص. 132-133، 120-121).

(3) راجع في أعلاه.

[1] ويشيرُ شيبرز إلى «التّنوُّع بينَ مُختلَف تقاليد الشِّعر الشّفاهيّ»، استناداً إلى كتابِ روث إتش فينيغان «الشِّعر الشّفاهيّ، طبيعته وأهمّيّته وسياقه الاجتماعيّ».[2] وقد ذكرتُ النّقطة نفسَها في مراجعةِ هيلاري كيلباتريك.[3]

ومع ذلك، فإنَّ المُساهَمة الأكثر أهمّيّة هي الّتي قدَّمَها سعد عبد الله الصويان لاحقاً، من جملة أمور أخرى، على خُطى ألبرت سوتسين[4] و الويس موسيل،[5] لقد كانَت في عام ١٩٨٥، حيثُ نشرَ بحثَه في الشِّعر النّبطيّ، على أساسِ العمل الميدانيّ في المنطقة.[6] وتؤكِّدُ نتائجَه، وتكمل، وتمتدُّ الملحوظات التي أُبديت على أساس نتائج موسيل.[7] يناقش الصويان بوضوح أفكار زويتلر ومونرو (١٩٧٢)، ويدحضها،[8] ويلحظُ: «إنَّ الصّياغة الشّفاهيّة لهذا التّقليد الشِّعريّ تختلفُ اختلافاً واضحاً عن الشّفاهيّة في الشِّعر الملحميّ... شخَّصَها لورد».[9]

ومن جملة مسائل أخرى، قال إنّه يُؤكِّد الآتي:

- بعضهم [أي شعراء النبطيون] نالَ قسطاً من التّعليم، وآخرون تغلُبَ عليهم الأمية [10]؛

(1) شيبرز (1980 ص. 366).
(2) روث إتش فينيغان (1977).
(3) كيلباتريك (1982، ولاسيّما ص. 146–147).
(4) سوتسين (1900–1901).
(5) موسيل (1908، 1928).
(6) صويان)1985).
(7) انظر على ص. 102.
(8) صويان (1985، ص. 191 وما يليها.
(9) م. ن.)1985، ص. 110–111).
(10) م. ن. (1985، ص. 186). راجع الصَّفحات 95–96.

- لكلِّ قصيدةٍ نبطيّة نسخة أصليّة للمؤلِّف الأصليّ ... ومن ثمَّ، ينصبُّ التَّركيز على حفظِ القصيدة كلمة كلمة[1]؛
- لا يختلفُ الشّاعر الأميّ عمّن يستطيعُ الكتابة، حيث ينظمُ قصيدته ويبذلُ قدراً كبيراً بالتّروي والتّأمل [2]؛
- سواء كانَ مُتعلِّماً أو أمِّياً، فإنَّ الشَّاعر النّبطيّ ينظمُ قصيدتَه ويقفُ عندَ كلِّ بيتٍ قاله ويعيدُ النَّظرَ فيه[3]؛
- يبذلُ الشّاعر (النّبطيّ) جهداً هائِلاً لنظمِ قصيدةٍ حتّى ولو كانت قصيرةً نسبياً[4]؛
- عملياتُ النّظم والرّواية عملياتٌ مُستقِلَة تتلو بعضَها، كما هو الحالُ في الأدب المكتوب[5]؛
- يتداخلُ ويتعايشُ الأدبُ الشّفاهيّ جنباً إلى جنبٍ مع الأدب المكتوب[6]؛
- قد تُنظَّمُ قصيدةٌ نبطيّةٌ كنصٍّ مكتوبٍ في الأصل، وتصبحُ مشهورةً لاحقاً، تنتشرُ شفاهيّاً وتصبحُ موضوعاً للتّغيُّراتِ الشَّائعة جدّاً في الأسلوبِ الشّفاهيّ للرّواية[7]؛
- النّظمُ البطيءُ والمقصودُ قبل النّشر هو سمةٌ الرّواية الشّفاهيّة

(1) م. ن. (1985، ص. 111). راجع ص. 94 والفصل الثّالث، ص. 66.
(2) م. ن. (1985، ص. 186)؛ راجع ص. 95-96.
(3) م. ن. (1985، ص. 101)؛ راجع ص. 94 والفصل الثّالث، ص. 66.
(4) م. ن. (1985، ص. 186)؛ راجع ص. 95.
(5) م. ن. (1985، ص. 101).
(6) م. ن. (1985، ص. 186).
(7) م. ن. (1985، ص. 104).

لثقافاتٍ مُتنوِّعة [١]؛

- قد ينظُمُ الشاعر قصيدته ويرسلها مع راوي[٢]؛
- ليسَت الوظيفة الأكثر أهمّيّة للصّيغ مولَّدة ولكنَّها أسلوبيّة.[٣]

وفي المُجلّدات الأربع الرّزينة لكتاب بول مارسيل كوربرشوك «الشِّعر الشّفاهيّ والسّرديات من وسط الجزيرة العربيّة»،[٤] جمعَ فيها وترجمَ، وحلَّلَ قصائدَ العديد من الشُّعراء البدو في العصر الحديث، لكن كوربرشوك لم يُناقش — بطريقةٍ مُتعمّدة — نظريّةَ باري/ لورد وتطبيقَها المُمكن (أو على نحوٍ أفضل: المُستحيل) على الشِّعر النّبطيّ.

يمكن العثور على مؤلِّفات إضافية ذات صلة بالشِّعر العربي المعاصر في ببليوغرافيات صويان (١٩٨٥) و كوربرشوك)١٩٩٤-٢٠٠٢).

الصفحة ٩٦

الدندان،[٥] شاعرٌ بدويٌّ مُتوفٍّ حديثاً، يصفُ تجربةً مُماثِلة لسويد بن كراع[٦]

---

(1) م. ن. (1985، ص. 187).
(2) م. ن. (1985، ص. 106)؛ راجع الفصل الثّالث، ص. 64 مع ملحوظة رقم 357.
(3) م. ن. (1985، ص. 207).
(4) كوربرشوك (1994–2002).
(5) كوربرشوك (1994–2002، المُجلَّد 1، ص. 165، رقم 21).
(6) لقد لفت انتباهي إلى الأمر الأستاذ هاينريش، جامعة هارفارد.

الصفحة ٩٧

حولَ النّقاد العرب الشَّعبيّين ومُناقشَتهم للعلاقة بينَ مجموعاتِ الكلماتِ المُتكرِّرة والملكيّة الأدبيّة، راجع مقالة سيغر أدريانوس بونيباكر «سرقة وصيغة». يلحظ المؤلِّف الآتي[١]:

كانَ العديد من الشُّعراء والنقاد الأوائل مهتمين بمسألة الملكية الأدبية؛ لقد أدركوا أنَّ هناك اقتراضات مقصودة، يمكن أن يُطلق عليهما «اقتباسات» (وعلى مثل هذا النحو الجائز) و»أخرى» ربَّما طبَّقها الشاعر بينما كانَ يأملُ في أن تمرَّ من دونِ أن يلحظَها أحد.

الصفحة ٩٨

حولَ قضيّة امرئ القيس وعلقمة، يُنظَرُ جيمس إدوارد مونتغمري «مُنافَسة علقمة الفحل مع امرئ». ويُؤكِّد الرَّاوية أنَّ «إسناد قصيدة واحدة إلى «علقمة» وأخرى إلى «امرئ القيس» أمرٌ مشكوكٌ فيه. بدلاً من ذلك، يجبُ أن تُعامَل قصائد «علقمة» و»امرئ القيس» كنصوصٍ شفاهيّة للقصيدة نفسها.[٢]

الصّفحتان ١٠١ – ١٠٢

هذا التّقليد الذي لا يزالُ حيّاً في الشِّعر البدويّ العربيّ ويُسمّى في الوقت الحاضر الشِّعر النّبطيّ. راجع حولَ هذا الموضوع تصريحات الصّويان التي نوقِشَت أعلاه.

الصفحة ١٠٤

لقد خصَّص عددٌ كبير من الكتب في اللغة العربيّة وعدَّة لغاتٍ أوروبيَّة

(1) بونبيكر (1986، ص. 370).

(2) مونتغمري (1997، ص. 148).

للملاحِم الشَّعبية العربيّة. ومن الأمثلة على ذلك ثلاث مُجلَّدات مُعنونة بـ «الملحمة العربيّة: رواية القصص البطوليّة والشّفاهية»(١) واستبيان بيتر هيث.

ومن البحوث ذات الصّلة، مُراجَعة نقديّة لدراسة حديثة حولَ سيرةِ عنترة بن شدّاد وسيرة شعبيّة.(٢) يُنظَّر لمزيد من الأدبيات، المقالة المعنونة «سيرة شعبيّة» في الموسوعة الإسلاميّة، الطبعة الثّانية، المُجلَّد ٩، ص. ٦٦٤ - ٦٦٥.

أنا على اقتناع أنَّ نظريّة باري / لورد يمكنُ تطبيقُها على الملاحِم الشّعبيّة العربيّة (سِيَر، المُفرَد: سِيرة؛ على سبيل المثال سِيرة عنترة، سِيرة بني هلال، إلخ.)، لكن فقط بعد تعديل مَعاييرها وتعريفاتها، حيثُ تمَّ تأكيدُها بالكامل؛ يَنظرُ هيث (١٩٨٨). يوضِّحُ المُؤلِّف أنَّ وصفاً مُعيَّناً مُتكرِّراً بكثرة، أيّ وصفِ «الأسد»، وهو في الواقِع مثال على «الأسلوبِ الشّفاهيّ الصّوريّ كما وصفَه لورد وباري».(٣) وبما أنَّ الوصفَ المعنيَّ لا يتمُّ التّعبير عنه في قصيدةٍ ولكن في نثرٍ مُقَفًّى، ويدعو هيث إلى «مزيدٍ من التّطوير والتّوضيح» لنظريّة باري / لورد وتعريف أوسع للصّيغ: «ليس هناك علاقةٌ فرديّة بينَ العبارة والفكرة هنا؛ بدلاً من ذلك يستخدمُ العمل عباراتٍ مُتكرِّرة مُختلِفة للتَّعبير عن فكرةٍ واحدة «. كما يلحظُ أيضاً:

تعتمدُ «سيرةُ عنترةَ» بشكلٍ دائِم على مجموعاتٍ مُختلِّفة من مجموعاتِ الكلمات المُتكرِّرة للتَّعبير عن أفكارٍ مُفرَدة.»(٤) ونظراً إلى النَّثر المُقَفَّى، فإنَّ «المُتطلَّباتِ الأكثر صرامةً لشكلِ القصيدة والوزن غائِبةٌ»، و «ظاهرةُ

(1) ليونز (1995).
(2) هيث (1988).
(3) هيث (1988، ص. 154).
(4) هيث (1988، ص. 156).

«التَّضْمِين» ليسَت عاملاً مُهِماً في نمطِ السّيرة».[١]

فضلاً إلى هيث، يُؤكِّد بـ. كونيلي[٢] و د ف. رينولدز[٣] على أنَّه من المُمكِن ومن المَنطقيّ تطبيق نظريّة باري/ لورد على المَلاحِم الشَّعبيَّة العربيّة.

الصفحة ٢٠٦، رقم. ٦٨٦

حولَ قضية الرّواية الشّفاهيّة أو المكتوبة «ألف ليلة وليلة» العربيّة، يُنظَر اروين، «The Arabian Nights. A Companion".[٤]

(1) هيث (1988، ص. 155).

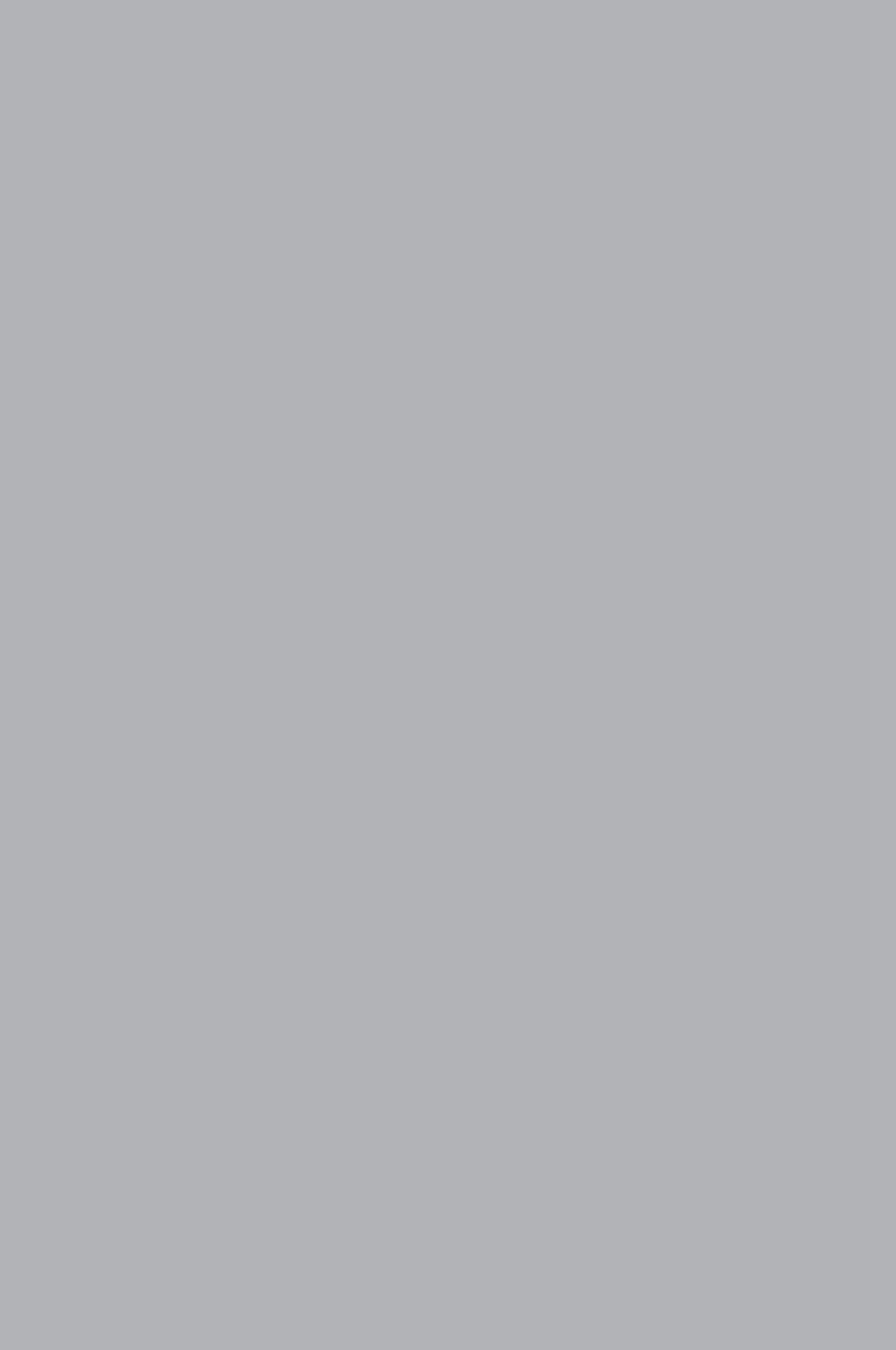
(2) كوننلي (1986، الصَّفحات 41–47، 253 وما يليها).

(3) رينولدز (1995، ص. 12 و 1997، ص. 277–294، ولاسيّما ص. 286).

(4) ولاسيّما الفصل الرَّابع، «حرفة القصَّاص» (إيروين، 1994، ص. 103–119).

الفصل الخامس

التَّوراةُ الشّفاهيّة والحديثُ



(1) النقل

أدلى جوزيف هوروفتس في عام 1918 بالادّعاء الآتي:[1]

«يرتبطُ الحديثُ والقرآنُ، الواحدُ منهما بالآخر، مثلما ترتبطُ التعاليمُ الشّفاهيّةِ والمكتوبةِ في اليهوديَّة»

والظّاهرُ أنَّ هذا القياسَ الواضحَ، لم يكن معروفاً على نحوٍ عامّ في ميدانِ الدّراسات الإسلاميّة في زمن جوزيف هوروفتس؛ وقد ذكرَه إجناتس وولدتسيهر في أطروحتِه التأسيسيّة الموسومة بـ «- Ueber die En wickelung des Ḥadîth" (حولَ تطوُّر الحديث)، فقط ليصفَه بحزمٍ على أنَّه "مُضلّلٌ" و"خاطِئٌ".[2] [214] وفي هذا السّياق، أكَّدَ جولدتسيهر أنَّ الأدَّلَةَ المُجمَّعة من خلالِ ألويس اشبرنغر لتدوين الحديثِ[3] المكتوبِ المُبكِّر

(1) هوروفيتز (1918، ص. 44) [= 2004، ص. 155)].

(2) جولدتسيهر (1890، المُجلَّد 2، ص. 194) [= (1971، المُجلَّد 2، ص. 181)] لقد تمَّ شرحُ مُصطلَح "الرَّابط المُشترَك (ر.م) و"الرَّابط المُشترَك الجزئيّ (ر.م.ج) في الصَّفحة رقم 130. لقد تمَّ الاستشهادُ بروايات في صالح التّدوين و ضدّه المكتوب للحديث من كتاب "تقييد العلم" للخطيب البغدادي (انظر قائمة المراجع)، وهي المجموعة الأكثر شموليّة لمثل هذه المواد (وعليه ستعملُ الإحالات المرجعيّة إلى كتاب «تقييد العلم» في تحديد الرّوايات المعنيّة). وتحتوي الحواشي السفليّة للرّوايات التي كتبَها مُحرِّر العمل يوسف العشّ على مراجع أخرى. وفقط في الحالات التي يُشارُ فيها إلى «حديث» والمُضمّنة في مجموعة قديمة من الرّوايات التي لم تكن مُستخدَمة من يوسف العشّ (جمع معمر بن رشد، مُصنّف [(جمع) منُظّم بشكل منهجيّ] ابن ابي شيبة، إلخ). فإنَّ الإشارة إلى هذه المجموعة مشمولة، إذا كانَ السّياق يتطلّب ذلك.

(3) اشبرنغر (1856b).

ناضلَت ضدَّ الفكرةِ القائلةِ إنَّ الأجيالَ الأولى من علماءِ المُسلِمين أرادوا الحدَّ من تطبيقِ التَّدوينِ المكتوبِ على القرآنِ وحدَه، وأن يرفقَ الحديثُ به كتعليمٍ شفاهيٍ فقط. وبالمُناسبة، كانَ اشبرنغر[1] وفي أثرِه جولدتسيهر على وعيٍ مُسبَقٍ بأنَّ موادَّ الحديثِ المكتوبِ التي أشارَت بحوثُهم إليها لم تتألَّف من "كتبٍ بالمعنى الأدبيّ"، ولكنَّها تتألَّف من "مخطوطات... ربَّما دفاتر مُلاحظاتٍ، ومجموعاتٍ من أقوالِ أفرادٍ... لأغراضٍ شخصيَّة." [2]

وعلى الرَّغم من ذلك وجبَ على جولدتسيهر الإقرارُ بأنَّ عدداً كبيراً جدّاً من االمُحدِّثين اعترضوا على فعلِ كتابةِ الحديث. ووفقاً لجولدتسيهر فإنَّ هذا" النّفور من الكتابةِ" لم يكُن هو الرَّأي السّائد منذُ البدايةِ، بل هو" النتيجة لأحكامٍ مُسبَقة وُضِعَت في مرحلةٍ لاحِقة".[3] وهي تحدِّدُ البداية لمُناقَشاتٍ مُطوَّلةٍ بينَ علماءِ الحديث عمّا إذا كانَت الأحاديثُ ينبغي أن تبقى محفوظة في الذَّاكرة وحدَها وأن تُنقَل شفاهياً أو أن تُدوَّن كتابةً من دون أي تحفُّظ. لكن جولدتسيهر صنَّف النّقاش في هذا الميدان لمرَّتين صراحةً بأنَّه نِقاشٌ "نظريٌّ" بحتٌ، وأكدّ أنَّه ليسَ له تأثيرٌ على "المُمارَسة المقبولة عموماً" في مسألة تدوين الأحاديث.[4]

لذلك لم يُسمَح بظهور الاعتبارات اللّاهوتيّة والوازع الدّينيّ، وذلك بعدَ حقبةٍ مُبكِّرة سمحَ بتدوين الأحاديث كتابةً من دون تحفُّظ، ممَّا أدَّى إلى رفضٍ واسعِ النّطاق للكتابةِ و وضعِ حدٍّ لتدوينِ موادّ الأحاديثِ. (وهذا هو الموقفُ المُعرَب عنه في عملٍ معياريٍّ ينصُّ على التخلُّص من "أسطورةٍ" واحدةٍ، وهي مدّة طويلة من نقلِ الحديثِ شفاهياً، وذلك فقط لإدخالِ

(1) اشبرنغر (1856b، ص. 5 وما يليها).

(2) جولدتسيهر (1890، المُجلَّد 2، ص. 196) [= (1971، المُجلَّد 2، ص. 182].

(3) م. ن. (1890، المُجلَّد 2، ص. 196) [= (1971، المُجلَّد 2، ص. 183].

(4) م. ن. (1890، المُجلَّد 2، ص. 196 و 197) [= (1971، المُجلَّد 2، ص. 182 وما يليها].

"أسطورةٍ" أخرى من خلالِ تشويهِ وتحريفِ رواية جولدتسيهر)[1].

والآن، فإنَّ رفضَ جولدتسيهر لمثل هذا التَّشابُه السَّابق الذّكر يستندُ على رأيهِ في أنَّ عقيدةَ الشّفاهيّة اليهوديَّة — بمعنى آخر: محتويات التّلمود (المشناه و الجماره) وأعمال المدراش[2] [215] المُصاحَبة، التي هي اليوم، تشابهُ العقيدةَ المكتوبة (تتألَّف من أسفارِ موسى الخمسة أو الإنجيل)، وهي مُتاحة في شكلٍ مكتوبٍ (أي مطبوع) — قد نُقِلت أصلاً خلالَ القرون بروايةٍ شفاهية حصرياً. نعلمُ الآنَ أنَّ هذا لم يكن صحيحاً: لدينا الكثيرُ من الأدلة على استخدام المُدوَّنات المكتوبة.[3] لم يصدر أي أمرٍ رسميٍّ يحظرُ بشكل عام تدوين العقيدة الشّفاهية. ولا بُدَّ من الاعتراف "في أغلبِ الأحيان، ظهرَت ... معارضةً قويّةً ضدَّ التَّدوين ... ولاسيّما ضدَّ تدوين الهلاخاه (أحكام الشريعة)"[4].

لم تكن هذه المُعارَضة مُوجَّهة إلى حدٍّ كبير ضدَّ عملِ التدوين نفسِه، بل بالأحرى كانَت ضدَّ "التدوين المكتوب لغرض الاستخدام العام".[5] وفي هذا السّياق، استفاد شاؤول ليبرمان نفسه من فئات "الإيكدوسيس" الهلّينستية، أو الكتب الدراسية (طبعة مرخَّص بها أو كتاب حقيقي) ومن المُذكَّرات (مُلاحظات مكتوبة للاستخدام الشَّخصي) وذلك لمُقارَنتِه.[6] إلا أنَّ الإنجيل فقط كانَ كتاباً؛ وبالمُناسَبة، كان من المُفترَض أن يقرأ من الورقة المكتوبة فقط ولا يُتلى شفاهيّا من الذّاكرة في الكنيس. وعلى الجانب

(1) سزكين (1967–، المُجلَّد 1، ص. 53.

(2) كاتز (1922)، ص. 1.

(3) ستراك (1921، ص. 10 وما يليها)؛ ليبرمان (1950، ص. 87 و، 204)؛ جرهاردسّن (1961، ص. 159 وما يليها).

(4) ستراك (1921، ص. 14.

(5) م. ن. (1921، ص. 14).

(6) ليبرمان (1950، ص. 87 وما يليها).

الآخر، كانَت العقيدة الشّفاهيّة — بقدر ما تمَّ وضعُها للكتابة — مُتاحة لمدّة طويلة فقط في صيغة مُذكَّرات. ولم يُسمَح باستخدامها في الكنيس والمُناظَرات العامَّة. وفي كلِّ الأحوال، كانَت العقيدةُ الشّفاهيّةُ تُعلَّم وتنقلُ من دون أيِّ نصوصٍ مكتوبةٍ طيلةَ الحقبةِ الأموريّة (التّلموديّة) (حوالي سنة 200—500م). [1]

ينبغي أن تكونَ الوقائعُ المذكورة في أعلاه كافيةً لتوفير دليلٍ آخرَ على قياسِ الشبهِ لهوروفيتز الذي رفضَه جولدتسيهر يرفضُه رفضاً قاطِعاً.[2]

دعونا الآنَ نرجعُ إلى الأساليبِ المُستخدَمة لنقلِ "العقيدةِ شفاهياً» في اليهوديّة والإسلام. سنرى فيما يأتي بأنَّنا عندَ إجراءِ تمحيصٍ أدقَّ لا نجدُ فقط أوجهَ تشابُهٍ دقيقٍ في الجوانب الفردية؛ [216] سيتضحُ علاوةً على ذلك بأنَّ العديدَ من نتائجِ البحثِ حولَ طرائقِ وأساليبِ نقلِ التّوراة شفاهيّا يمكنُ تطبيقُها بشكلٍ مُثمِرٍ لتحليلِ الجوانبِ المُقابِلة في نقلِ الحديثِ.[3] وكما هو واضحٌ، وجدْنا تطوراتٍ وجوانبَ مُتشعِّبةً فضلاً عن أوجهِ تشابُه.

أولاً وقبلَ كلِّ شيء، نريدُ إثباتَ أنَّ أسلوبَ النّقلِ "الشّفاهيّ" (كما نعلمُ، يجبُ أن يؤخَذ المُصطلَحُ "شفاهي" مع قليلٍ من عدمِ التَّصديق أو الشَّكّ) للتّلمود والحديث أدّى إلى ظهورِ مشاكلَ مُماثِلةٍ، وأنتجَ ظواهرَ

---

(1) ستراك (1921، ص. 14).

(2) يجبُ أن نذكرَ بالمُناسَبة أنَّ تشابهاً مُماثِلًا أيضاً موجودٌ في المسيحيّة المُبكِّرة.» الكتاب المُقدَّس" العهد القديم، كانَ في هذه الحالة مصحوباً في البداية ليسَ بنسخةٍ مُحرَّرةٍ قاطعةٍ من الإنجيل أو العهد الجديد، ولكن النّقلَ الشّفاهيّ لأقوالِ "الرَّب"، والتي حقَّقت فوراً موثوقية عالية من "الكتاب المقدس». (راجع جالين 1957، المُجلَّد 1، Bibel II B: Sammlung und Kanonisierung، بحث، ص. 113–114 des NT) يجادلُ جيرهاردسون (1961 ، ولاسيّما ص.202 ، 335) بأن دفاتر الملاحظات hypomnēmata باعتبارها مُساعداتِ ذاكرةٍ أدَّت دورا لا يمكنُ الاستغناء عنه في نقل كلام يسوع.

(3) يبدو لي أنَّ العكسَ من ذلك احتمالٌ واضحٌ.

مُماثِلةً، وأحدثَ موضوعاً مُماثِلاً. ولذلك نجدُ مُناقَشات من كلا الجانبَين حولَ ما إذا كانَ يستطيعُ الأعمى أن يكونَ راوياً يمكنُ الاعتماد عليه. وهناك سببٌ مُحتَمَلٌ لإعلان عدم آهليَّتهم باعتبارِهم مناسبينَ تماماً هو طبعاً في عدم قدرتِهم على التَّحقُّق من علمِهم ومعرفتِهم من خلال استشارة مُدوَّنات مكتوبة.[1]

وعلى كلا الجانبَين، دوّنَ التلامذة ملحوظاتٍ في أثناء الدّروس. فالطلابُ اليهودُ استخدموا ألواحَ كتابةٍ أو دفاترَ ملاحظاتٍ بشكلِ مخطوطاتٍ (بالعبريّة « "pīnaqsiyōtمن اليونانيّة «pinakes") ما يُسمّى لفائف سرّيّة (خاصّة) (m^{e}gillō□ s^{e}□ārīm). كانَت هذه بمثابةِ "كتبِ ذاكرةٍ" (sifrē zikārōn) .[2] ومن الجانبِ الإسلاميّ، فإنَّنا لا نجدُ فقط ألواحاً وسبُّوراتٍ للكتابةِ حيثُ يمكنُ أن تُمحى الكتابةُ بسهولةٍ،[3] ولكن نجدُ أيضاً كَراريسَ (مفردها: كُرَّاسة). كانَ استخدامُ هذه الدفاترُ والكراريسُ عرضةً للانتقاد دائماً على أساس أنَّها تُشابِه نسخاً من (المَصاحفِ) القرآن.[4] ونظراً لأنَّه لم يكن من المُفترَض بها أن تكونَ تدويناتٍ إلى الأبد،[5] طلبَ بعضُ العلماء من تلامذتِهم حذفَ ملاحظاتِهم بعدَ حفظِها.[6] لقد أدرجَ الكثيرُ من المُحدّثين بنوداً في وصاياهم تنصُّ على

(1) راجع الموسوعة اليهوديّة، المُجلَّد. 12، ص. 19 20–، بحث «تلمود»؛ الخطيب البغدادي (1970، ص. 303، 344–345)

(2) ليبرمان (1950، الصَّفحتان 87، 204)؛ جرهاردسّن (1961، ص. 160–161).

(3) الخطيب البغداديّ (1974، ص. 109).

(4) الدّارميّ (1966، المُجلَّد 1، ص. 100)؛ الخطيب البغداديّ (1974، ص. 48)؛ ابن عبد البرّ (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 67)؛ نبيهة عبّود (1957–1972، المُجلَّد 2، ص. 60).

(5) الخطيب البغداديّ (1974، ص. 46–47)؛ ابن عبد البرّ (من دون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 67)؛ راجع في أدناه ص. 117.

(6) الخطيب البغداديّ (1974، ص. 53 وما يليها، ص. 58).

أن تُتلَفَ — تُدفَن أو تُحرَق — مدوناتُهم المكتوبةُ بعدَ موتهم.[1] وحتى أنَّ أولئكَ المُعارِضين للمُدوَّنات المكتوبة لم يعترِضوا على ما يسمَّى "أطراف"، وهي ملاحظاتٌ مكتوبةٌ تُدوَّن فقط في بدايةِ الحديثِ ونهايتِه.[2] وبالنَّظرِ إلى نَدرة الموادّ الصّالحة للكتابة وأحياناً عدم توافُرِها، كانَ على الطّلاّب اليهودِ والمُسلِمين في بعضِ الأحيان كتابةُ مُلاحَظاتهم على الجدران.[3] وعلاوةً على ذلك، ذكرَت المصادرُ الإسلاميّة [217] استخدامَ الصَّنادل وكفّي اليدين لهذا الغرض أحياناً.[4]

و على الرَّغم من ذلك، يجبُ أن يكونَ قد تمَّ إنتاجُ أعدادٍ كبيرةٍ هنا وهناك من دفاتر مُلاحَظاتٍ ثابتة. وتمَّ التَّعبير على كلا الجانبَين عن كمّية المُدوَّنات المكتوبة المُنتَجة عن مقطعٍ كتابيّ مُحدَّد أو تمَّ عزوُه إلى راوية مُعيَّن (بطريقةٍ مُبالَغ فيها للغاية) من حيثُ أحمالِ الجمل. وفقاً لشخصٍ مُعيَّن هو مار زوطرا، تمَّ تحميل / 400/ جملٍ بتفسيراتٍ هاجاديّة لسفرِ أخبارِ الأيَّام الأُوَل 8: 37–38 و 9: 43–44.[5] وعلى سبيل المقارنة، فإنَّ حملَ جملٍ واحدٍ من "كتب" عبد الله بن العبَّاس (المتوفَّى في سنة 68/ 687 أو بعدَها بقليلٍ) والمُودَّعة عندَ موسى بن عقبة (المُتوفَّى في سنة 141/ 758) يبدو بسيطاً بشكلٍ لا يَقبلُ الجدل.[6]

(1) الخطيب البغداديّ (1974، ص. 61 وما يليها).

(2) ابن أبي شيبة (1966–1983، المُجلَّد 9، ص. 51، رقم 6484)؛ أبو خيثمة (1385 هـ، ص. 141، رقم. 135)؛ ابن عبد البرّ (من دون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 62)؛ الدّارميّ (1966، المُجلَّد 1، ص. 99).

(3) ليبرمان (1950، ص. 87)؛ جرهاردسّن (1961، ص. 161.)؛ ابن عبد البر (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 72).

(4) ابن حنبل (1963، ص. 42، 50)؛ ابن أبي شيبة (1966–1983، المُجلَّد 9، ص. 51، رقم. 6489)؛ راجع سزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص. 63).

(5) ستراك (1921، ص. 12).

(6) الخطيب البغداديّ (1974، ص. 136).

لأنَّ الكلماتِ الَّتي نطقَ بها المُعلِّمُ لم يكن من المُفترَض تدوينُها للاستخدام العام، حيثُ تمَّ تكليفُ المُستمِعين بإحالةِ كلِّ جملةٍ سمعوها باسم الرَّاوي... إذا كانَ ذلكَ مُمكِناً، كما طُلِبَ منهم أيضاً تقديم ثِقات في مراحلَ مُبكِّرةٍ ممَّن تلفظوا بالجملة: إذا كانَ يمكنُك تتبُّعُ سِلسلةً من الرُّواة بالعودة إلى زمنِ موسى، فقُم بذلك.[1]

وفقاً لهوروفتس، يجبُ أن ينظرَ إلى هذه المُمارَسة للمدارس اليهوديَّة في حقبة التّلمود الآموريّ باعتبارها أنموذجاً للإسناد الإسلاميّ.[2]

ليس بإمكانِنا أنَّ نستبعدَ هذا الاحتمال. وبفضلِ دراسة جوينبول للأحاديث الإسلاميّة،[3] نعلمُ الآنَ بأنَّ استخدام الأسانيد ربَّما ظهرَ خلالَ الحربِ الأهليّة الإسلاميّة الثّانية (في سنة 61-73 / 680-692). وفي هذا الزَّمن، كانَ يوجدُ عددٌ كافٍ من اليهودِ المُتحوّلين عن دينِهم ولهم دراية بنظام إثباتِ الأصالة المُستخدَم في التّلمود (الذي بحلولِ ذلك الوقتِ أصبحَ بالتّأكيد مُنقَّحاً في شكلِ مكتوبٍ) والّذين يمكنُهم إدخالُه في النَّقل الإسلاميّ. ومعَ ذلك، فمن المُرجَّح أن يكونَ ما لدينا هنا هو تطوُّرٌ موازٍ في كلتا الثقافتين. وفي مواجهةِ عدمِ وجود أو عدم اعترافِ مصادرِ ثقاتٍ مكتوبةٍ في مُجتمَع ما، فإنَّ المَسارَ الوحيدَ المُمكِنَ للرَّواي هو مُصادَقةُ و "إسنادُ" مادَّتِه الّتي يجبُ إثباتُ أصلِها من خلالِ ذكرِ مصدرٍ شِفاهيّ، وهو، ثقتُه.

وكما ذكرَ جولدتسيهر على نحوٍ صائبٍ،[4] تطوَّرَت المُعارَضة ضدَّ تدوينِ الأحاديثِ كتابةً إلى جدالٍ طويلٍ، لكنَّه جدالٌ نظريٌّ إلى حدٍّ كبيرٍ، بينَ

(1) ستراك (1921، ص. 14).

(2) هوروفيتز (1918، ص. 46) [= (2004، ص. 157)].

(3) جوينبول (1983 ، ص. 17 وما يليها).

(4) جولدتسيهر (1890، المُجلَّد 2، ص. 197) [= (1971، المُجلَّد 2، ص. 183).

المُعترِضين والمؤيِّدينَ للمُدوَّنات المكتوبة. ومع ذلك، لم يكن لهذه المُعارَضة تأثيرٌ على مُمارَسة التّدوين كتابةً، و الّتي أصبحَت مُمارَسةً راسِخةً. وعلى الصَّعيد المُقابِل، لم يظهرْ على الجانِب اليهوديّ مثلَ هذا الجِدال في أيِّ وقتٍ مضى إطلاقاً. لكن يوجدُ عنصرٌ واحدٌ مفقودٌ بالكاملِ من الصُّورة، وهو أقوالٌ تدافعُ عن التَّدوين المكتوب للشَّريعة الشّفاهيّة. ولذلكَ فإنَّ الحظرَ المفروضَ على تدوينِ التَّوراة الشّفاهيّة لم يتمَّ إلغاؤُه رسميّاً.(1) [218]. لهذا السبب فإنَّ تأريخَ التنقيحِ المكتوبِ النّهائي للمشناه والتّلمود هو محضُ تكهُّنات، ولا يزالُ موضوعَ نقاشٍ للباحثين اليهود والمسيحيّين المُعاصِرين كما هوَ الحالُ معَ نظرائِهم في العصورِ الوسطى. ففي حالةِ المشناه، وهو النصُّ الرَّئيس للشَّريعة الشّفاهيّة اليهوديّة، يمكنُ للإطار الزَّمنيّ أن يصلَ (على أبعدِ تقدير) من سنةِ 200 م إلى (على أقربِ تقدير) حوالي سنة 500م، وهي مدّةٌ زمنيَّةٌ بحوالي 300 سنة.

وتتركَّزُ المُناقَشة حولَ مسألة ما إذا كانَت المجموعاتُ أو التّنقيحاتُ المُبكِّرة للمشناه من خلال الحاخام عقبه (حوالي سنة 100م) ولاسيّما الحاخام يهوذا ها ناسي المتوفَّى حوالي سنة 100 م) قد اتّخذَت شكلاً مكتوباً أم لا. واعتماداً على ليبرمان(2)، فقد صنَّف الحاخامُ عقبه المشناه الجديد استناداً إلى دفاترِ مُلاحَظاتِ تلامذتِه. ومعَ ذلكَ، فإنَّ «نشرَه"، حدثَ على نحوٍ شفاهيّ حصرياً: إذ أنَّ رُواةً مُميَّزين (ما يسمَّى بالعبريّة tannaīm: المُعلِّمونَ) يتلونَ النّصوصَ المحفوظة في المدارس. و يمكنُ استشارة المُعلّمينَ في حالة الشَّكّ بشأنِ فقرةٍ أو مَقطعٍ. لذلكَ فإنَّ المشناه الجديد قد تمَّ نشرُه في "نسخٍ" عديدةٍ بشكلِ كتبٍ واقعيَّةٍ. ويؤكِّدُ ليبرمان أنَّ الحاخامَ يهوذا اتّبعَ الإجراءَ نفسَه في "طبعتِه الجديدة" للمشناه.(3)

(1) راجع برول (1876، ص. 8).

(2) ليبرمان (1950، ص. 91 وما يليها).

(3) م. ن. (1950، ص. 96-97).

ووفقاً لروايةٍ مُختلِفة دافعَ عنها مؤلِّفُ المَقال "المشناه» في دائرةِ المعارفِ اليهوديَّة،[1] دوَّنَ الحاخامُ يهوذا نفسه المشناه كتابة في شيخوخته، لكن من دون إلغاء الحظر المفروض على تدوين الهلاخاه. وقد استمرّت طرائقُ وأساليبُ التَّعليم الشّفاهيّ بقدر ما كانَت المشناه المكتوبة تُعتبَرُ مُجرَّد دليلٍ للتّلاوة الشّفاهيّة.

لذلكَ، فعلى الرَّغم من أنَّ إخراجَ المُصنَّفاتِ تمَّ على الأرجحِ بمساعدةِ مُدوَّناتٍ مكتوبةٍ،[2] لكنّ المُصنَّفاتِ الأولى من المشناه لم تكُن "منشوراتٍ» مكتوبةٍ. ظهرَ هذا على الأرجحِ فقط من خلالِ التَّنقيح النّهائيّ للتّلمود (ربَّما حوالي عام 500 م أو بعدَه؛ التّاريخ الدَّقيق محلَّ خلافٍ)،[3] وفي النّهاية، وصلَت موادّ الدّرس إلى مستوىً لم يعُد من المُمكِن تأخيرُ نشرِها في "شكل كتاب".[4]

ونواجهُ مُشكِلةً مُماثِلة في تطوُّرِ الحديث. إنَّ سؤالَنا هنا فيما إذا كانَت الأعمالُ المُصنَّفة الأولى "ما قبلَ الكلاسيكيَّة"، (وهي مُصنَّفات رُتِبَت موضوعاتُها بحسبِ الفصولِ)، التي ظهرَ أقدمُها في مُنتصَف القرنِ الثاني/ القرن الثامن، أي بحوالي مِئة سنةٍ قبلَ أن تكونَ المُصنَّفات الشَّرعيّة (صحيح البخاري ومسلم) موجودة في ذلك الحين كتابة أم لا. وستركزُ المُناقشةُ الآتية على هذه المسألة.

[219] إنَّ المحدِّثَ البصريَّ والفقيهَ سعيد بن أبي عروبة (المتوفَّى في سنة 156/ 773)،[5] هو أحدُ العلماءِ الذين لهم الفضلُ في أدب الأوائل

---

(1) الموسوعة اليهوديّة، المُجلَّد. 8، ص. 614.

(2) راجع ستراك (1921، الصَّفحتان 18، 71).

(3) راجع بحث «تلمود» في الموسوعة اليهوديَّة، المُجلَّد. 12، ص. 20.

(4) راجع برول (1876، ص. 18-19).

(5) ابن حنبل (1963، ص. 348)؛ ابن حجر العسقلانّي (1984-1985، المُجلَّد

مع شرفِ كونِه من بين أوائلِ المُصنِّفين. وفي البصرة في عصره (ولاحقاً)، كما هو الحالُ في بقيَّة المدنِ في العراق، كانَ يعلِّقُ العلماءُ أهمّيةً خاصَّة على "النّشر" الشّفاهيّ للأحاديث. وهذا يعني أنَّ الأغلبيّة العظمى لعلماء البصرة يتلونَ الأحاديثَ من الذَّاكرة (بدلاً من قراءَتها). كانَت المُدوَّناتُ المكتوبةُ موجودةً، لكن تمَّ تجنُّبُ استخدامِها العام. وعن سعيد بن أبي عروبة نعلمُ الآتي: "لم يكُن له كتابٌ، إنّما كانَ يُحفَظ".[1] إنَّ هذا لم يكن مجرَّد موضوعٍ توبوس «TOPOS"؛ نسمعُ عكسَ ذلك تماماً عن علماءَ بصريّين آخرين نظيرَ همّام بن يحيى (المتوفَّى في سنة 163/ 780 أو 164/ 781)، الذي اضطُرَّ في بعض الأحيان لإلقاءِ نظرةٍ إلى كتابه.[2] فهل كانَ سعيدٌ يحفظُ حقّاً مُصنَّفه كاملاً عن ظهرِ قلبٍ وليسَ بشكلٍ آخرَ؟ هذا أمرٌ مستبَعدٌ جدّاً، نظراً لحقيقةٍ أنَّ مثل هذه المُصنَّفات كانت عبارةً عن مجموعاتٍ كبيرةِ الحجم، كما تُبيِّنُ أقدمُ النّصوص الموجودة — أي نصوص عبد الرَّزاق بن همّام (المتوفَّى في سنة 211/ 827) وابن أبي شيبة (المتوفَّى في سنة 235/ 849). ويمكنُنا أن نبرهنَ على أنَّ هذا الأمر لم يكن كذلك: يُذكَرُ أنَّ سعيداً بن أبي عروبة كانَ له كاتبٌ باسم عبد الوهاب بن عطاء، الذي لزمَ ابن أبي عروبة، وعُرِفَ بصحبتِه وكتابتِه كتبَه.[3]

ولمدّةٍ طويلةٍ، كانَ من غير المرغوب في البصرة للعلماء استخدامُ دفاترِ مُلاحظاتِهم في الأماكن العامَّة وعرضها كدليلٍ على نقلِهم. ويوجَدُ مؤلِّفٌ

6 358، وبحث "عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج"؛ الذهبيّ (1955–1958، ص. 177).

(1) الذهبيّ (1955–1958، ص. 177)؛ ابن حجر العسقلانَي (1984–1985، المُجلَّد 4، ص. 57).

(2) الذهبيّ (1955–1958، المُجلَّد 4، ص. 309)؛ ابن حجر العسقلانّي (1984–1985، المُجلَّد 11، ص. 61).

(3) ابن سعد (1904–1906، المُجلَّد 7/ 2، ص. 76)؛ ابن حجر العسقلاني (1984–1985، المُجلَّد 6، ص. 399).

آخرُ من المُؤلِّفينِ الأوائلِ للأعمالِ المُصنَّفة ألا وهو معمَّر بن راشد (المتوفَّى في سنة 154/ 770)، الذي استقرَّ مدّةً في صنعاءَ، وكانَ يتعاهد كتبه وينظر فيها: في اليمن، لم تكن تحظى التلاوة من الحفظ بتقدير خاص، لكنه شعر أثناء مكوثه في مسقط رأسه البصرة بأنه مضطر لأن يحدثهم حفظاً.[1]

وبالمثل، يُزعم أن يحيى بن سعيد القطّان البصري، المشهور بعلمه في الحديث (المتوفَّى في سنة 197/ 812-813)، كان يقرأ من حفظه،[2] لكنه تلا أحاديث أطول من "كتب" تلاميذه.[3]

وفي الكوفة أيضاً، المركز العراقي الآخر (وكذلك في المدينة)، كان نقل الأحاديث من الحفظ أمراً مرغوباً فيه. وذكر أن أول من صنف الكتب بالكوفة يحيى بن زكريا بن أبي زائدة (المتوفَّى في سنة 182/ 798) كان يحدث حفظاً،[4] كما فعل وكيع بن الجراح (المتوفَّى في سنة 197/ 812)،[5] [220] الذي صاغ مصنفه على غرار عمل يحيى بن زكريا بن أبي زائدة.

وفي بدايةِ عددٍ من فصول كتاب ابن أبي شيبة (المتوفَّى في سنة 235/ 849) التذكاريّ، وهو أحد أوائل المصنفين مّمن بقي مصنفه سالماً، كتب: «سَمعته أذنايَ، ووعاهُ قلبي محمّداً».[6] إن هذه العبارة المستغربة لا تؤدي إلا إلى إظهار أن بعض المجمعين ما زالوا مضطرين إلى تقديم موادهم المكتوبة تحت ستار دفاتر ملاحظات، ولاسيّما في وقت كبرت فيه مدوناتهم

---

(1) ابن حجر العسقلاني (1984-1985، المُجلَّد 6، ص. 279، بحث «عبد الرزاق بن همّام»).

(2) ابن حجر العسقلاني (1984-1985، المُجلَّد 11، ص. 192).

(3) الخطيب البغدادي (1931، المُجلَّد 14، ص. 140).

(4) ابن حجر العسقلاني (1984-1985، المُجلَّد 11، ص. 183-184).

(5) ابن حجر العسقلاني (1984-1985، المُجلَّد 11، ص. 112)؛ انظر الفصل الأول، ص. 31 (= شولر، 1985، ص. 207).

(6) على سبيل المثال، ابن أبي شيبة (1966-1983، المُجلَّد 10، ص. 154).

لتصبح مخطوطات تضم مجلدات كثيرة.

إن تحفظ العراق المستديم ضد المُذاكرة والاستشارة العلنية لدفاتر الملاحظات من المحدّثين أدى بمؤلفي الأعمال الأوائل صراحة إلى تعريف هوية هؤلاء العلماء الذين يقدمون كتبهم لأوّل مرّة علناً بمثابة تأكيد لرواية قرأوها: روح بن عبادة البصري (المتوفَّى في سنة 205/ 820) وأبو أسامة الكوفي (حماد بن أسامة) (المتوفَّى في سنة 201/ 817)[1]. ومن الناحية أخرى، واجه سفيان بن عيينة (المتوفَّى في سنة 198/ 813-814) الطلب: "سلّم كتبك"، وزعم أنه ردّ: "أنا أحفظ من كتبي"![2]

لقد تمَّ التخلي عن أسلوبِ تلاوة الحديث من الذاكرة على نحو تدريجي، وذلك بعد استبدال مراكز الأقاليم "البصرة والكوفة" بالمركز الجديد لدراساتِ وعلوم الحديث، عاصمة الخلافة بغداد. وعن أهم المحدّثين في بغداد في النصف الأوّل من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلاديّ، علي بن المديني (المتوفَّى في سنة 234/ 849)، ويحيى بن معين (المتوفَّى في سنة 233/ 847)، وأحمد بن حنبل (المتوفَّى في سنة 241/ 855)، حيث أن الأوّل منهم فقط، أي علي بن المديني — من أهالي البصرة على سبيل المصادفة — لا زال يعمل وفق هذا الأسلوب. أمّا من الناحية الأخرى، فإن أحمد بن حنبل لم يقم اهتماماً كبيراً لهذا الأمر. وقال إنه يفضل الأحاديث عن عبد الرزاق من معمر بن راشد، الذي دأب في اليمن يُذاكر مدوناته المكتوبة (راجع ص. 115) بدرجة كبيرة من أحاديث هؤلاء البصريين (الذين ارتكبوا أخطاء بالاعتماد المفرط على ذاكرتهم).[3] بيد أن الأحاديث التي نشرها معمر في البصرة، قيل أنها تحتوي على أخطاء (بسبب تلاوته من

(1) ابن حجر العسقلاني (1984-1985، المُجلَّد 3، ص. 254).

(2) ابن حجر العسقلاني (1984-1985، المُجلَّد 4، ص. 107).

(3) ابن حجر العسقلاني (1984-1985، المُجلَّد 6، ص. 279).

الذاكرة).[1]

كما هو الحال في مصنّف المسند (نظم [الجمع] وفقاً لآخر راوي قبل النبي)، وهو مجموعة أحاديث متعددة المجلدات، كان أحمد بن حنبل مدركاً عموماً لأهمية الكتابة في ميدانه. وعندما قدّم أحد تلامذته ملاحظة قائلاً: "لو لم يكتب العلم لذهب"، فأجابه أحد بن حنبل: "نعم، ولولا كتابة العلم أي شئ كنا نكون نحن [المحدّثون]؟".[2]

يروي كتاب سيرة يحيى بن معين بطريقة مستحسنة أنه "كتب" وترك وراءه "كتباً" كثيرة.[3] [221] وهو يعتبر بمثابة محدّث دُونت معظم الأحاديث في زمنه.[4]

ولذلك تم التخلي في بغداد عن الحاجة إلى قراءة الأحاديث من الذاكرة كمسألة مبدأ مثلما تم التخلي عنها سابقاً في مراكز علمية خارج العراق. كان هذا التطور طبيعياً فحسب: تنامت المواد المعنية لتبلغ قدراً بحيث صار من المستحيل تقريباً التعامل معها من خلال الذاكرة وحدها، حتى وإن كانت منتشرة على سلسلة من محاضرات في فترات متقطعة منتظمة — على الأقل ليس إذا أراد المرء منع الأخطاء.

(2) حظرُ الكتابة

لقد تجنبنا حتى الآن ما قد يكون أكثر الأسئلة إثارة للاهتمام: لماذا أصرّ علماء اليهود والمسلمون لهذه المدّة الطويلة — على الأقل من الناحية النظرية — على نقل المعرفة من خلال الذاكرة؟ يقودنا الجواب إلى نقطة البداية في

(1) ابن حجر العسقلاني (1984–1985 مجلد 10، ص. 219).

(2) ابن عبد البر (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 75).

(3) الذهبي (1955–1958، ص. 429)؛ ابن حجر العسقلاني (1984–1985، المُجلَّد 11، ص. 247–24).

(4) ابن حجر العسقلاني (1984–1985، المُجلَّد 11. ص. 248).

مناقشتنا.

ومن المسلم به أن اليهودية ظلت لعدد من القرون ترى أن الإنجيل وحده عُرِّف بأنه "كتاب مقدس"، وهو مُستكمل بالمشناه أو التلمود كتعليم شفاهيّ. وهناك الكثير من الأحاديث — أحاديث نبوية فضلاً إلى أقوال صحابة وخلف — تشهد على وجهة نظر متشابهة في الإسلام: يحرّمون "تقييد العلم"، أي تثبيت الأحاديث كتابة.

يجب أن تكون بعض الأمثلة على مثل هذه الأحاديث كافية لتوضيح هذه النقطة. أبو سعيد الخدري (المتوفَّى في سنة 74/ 693) في حديث معروف جداً وذو صلة بالموضوع، يروي الآتي عن النبي: "لا تكتبوا عني غير القرآن ومن كتب عني غير القرآن فليمحه"![1]

وفي حديث نبوي مماثل ومعروف روي على عهدة أبي هريرة (المتوفَّى في سنة 58/ 678)، نجد الآتي: "أكتاباً غير كتاب الله تريدون؟ ما أضلَّ الأممَ من قبلكم إلا ما اكتتبوا من الكتب مع كتاب الله».[2] واللافت أن هذا الحديث يلّمح إلى التعليم الشّفاهيّ لليهودية، الذي في غضون ذلك الوقت تمّ تدوينه كتابة. وفي رد على طلب لإملاء الحديث، قيل أن الصحابي أبي سعيد الخدري (المتوفَّى في سنة 74/ 693) أجاب:

"أتجعلونه مصاحف تقرأونها؛ كان نبيكم صلى الله عليه يحدثنا، فنحفظ عنه، فاحفظو عنا كما حفظنا عن نبيكم صلى الله عليه".[3]

(1) الخطيب البغدادي (1974، ص. 29–32). راجع ص. 125 والشكل الأول/ 1 على ص. 131.

(2) الخطيب البغدادي (1974، ص. 33 وما يليها). راجع ص. 125 والشكل الأول/ 3 على ص. 131.

(3) الخطيب البغدادي (1974، ص. 36 وما يليها). راجع ص. 125 والشكل الأول/ 2 على ص. 132.

[222] وذكر أن التابعين عبيدة بن عمرو السلماني وإبراهيم بن يزيد النخعي قالا لطالب كان يدوّن ما تلاه كل منهما: «لا تُخلّدنّ عني كتاباً».[1]

وعلى الضدّ من هذه المجموعة للأحاديث، يوجد مجموعة ثانية والتي تسمح صراحة بكتابة المواد. وبطبيعة الحال، فإن هذا الحق الممنوح في البداية أشار إلى ملاحظات تنفع كمعينات - ذاكرة. وفي بعض الأحيان، يمكن الاستدلال عليه من صياغة الحديث.

ومرة أخرى على عهدة أبي هريرة (المتوفَّى في سنة 58/ 678)، نحن نعلم في حديث آخر معروف جداً أن النبي قدّم النصيحة الآتية لرجل شكا له ضعف ذاكرته «استعن على حفظك بيمينك [يعني الكتاب]"[2] فضلاً إلى ذلك، فإن الحسن بن علي، حفيد النبي، قيل أنه دعا بنيه وبني أخيه: "فتعلموا العلم؛ فمن لم يستطع منكم أن يرويه [من الذاكرة]، فليكتبه، وليضعه في بيته"!.[3]

لا ينبغي أن تصرفنا الأخبار السابقة وغيرها من هذه المجموعة عن حقيقة أن الرفض للتدوين المكتوب المعبر عنه في المجموعة الأخرى يشير صراحة إلى دفاتر الملاحظات، وذلك لأنه كان من المفترض لهذه الأخبار أن تمحى أو تتلف ما أن تمّ إخراجها.[4]

لماذا يجب إذن، وفقاً لوجهة النظر هذه، أن يكون القرآن وحده الذي تم تدوينه، في حين ينبغي أن يتم حفظ الأحاديث وتدوينها شفاهياً فقط؟ ولماذا لم يكن هناك عقيدة ثانية مكتوبة بالإضافة إلى القرآن؟

(1) الخطيب البغدادي (1974، ص. 46-47).

(2) الخطيب البغدادي (1974، ص. 65-68). راجع ص. 129.

(3) الخطيب البغدادي (1974، ص. 91).

(4) قارن ص. 113 و ص. 121.

وبالنسبة للجزء الأكبر، فإن المحاولات السابقة للتفسير والشرح حافظت على أن تكون على صلة وثيقة بنصّ الأحاديث: لقد صيغت على أساس تفسير لمحتوياتها. ينطبق هذا، وهو أمر يسهل فهمه، على وجه الخصوص في محاولات لعلماء مسلمين أوائل. ولشرح النفور من تدوين الأحاديث كتابة، قدموا في معظم الأحيان الأسباب الآتية:

1- الخوف من احتمال ظهور كتاب ثان شبيه بالقرآن، أو احتمال أن تختلط الأحاديث المكتوبة مع النصّ القرآني (ولاسيّما في حين كان الوحي لا يزال في طور التقدم؛ لقد أدى ذلك إلى ظهور أحاديث نبوية منسجمة)[1]. ولذلك يصور الحديث 3 إلى 5 من جامعي أو محرري النص القرآني، زيد بن ثابت (المتوفَّى في سنة 42 / 662-663 أو بعد ذلك بسنوات لاحقة؛ المدينة)، وعبد الله بن مسعود (المتوفَّى في سنة 32 / 652-653 أو بعدها؛ الكوفة) وأبو موسى الأشعري (المتوفَّى في حوالي سنة 42/ 662؛ البصرة)، وذلك بوصفهم معارضين بقوة للتدوين المكتوب من أحاديثهم وأقوالهم المأثورة.[2]

2-[223] الخوف من أن ينصرف الناس عن القرآن بسبب الأحاديث المكتوبة. لقد ارتكب اليهود والمسيحيين انتهاك التقيد بالكتب من غير التقيد بالوحي وحده؛ وكان لا بد من منع حدوث الخطأ المشؤوم نفسه.[3]

3- الخوف من أن يعتمد الناس أكثر مما ينبغي على الكلمة المكتوبة، التي كانت زائلة، على حساب حفظ تلك الكلمات بدقّة والتي يحتاجون إلى

(1) الخطيب البغدادي (1974، ص. 57)؛ ابن عبد البر (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 68)؛ ابن حجر العسقلاني (1398/ 1978، جزء 1، ص. 315).

(2) عن زيد، راجع الشكل الأول/ 4 على ص. 132 والتعليق؛ عن أبو موسى الأشعري، الشكل الثاني/ 2 على ص. 132 والتعليق؛ عن عبد الله بن مسعود، راجع ص. 120 والخطيب البغدادي (1974، ص. 38-39).

(3) الخطيب البغدادي (1974، ص. 57)؛ راجع ص. 116-117 وص. 122.

أخذها على محمل الجد.[1]

4- وأخيراً، الخوف من إمكانية أن تقع الأحاديث في الأيدي الخاطئة، أي تلك التي "إلى غير أهله".[2] وهذا التوجس قد يكون السبب وراء توجيه عدد من المحدّثين لورثتهم تدمير وإتلاف مدوناتهم بعد وفاتهم (راجع ص. 113).[3]

حاولَ نقّادُ الحديثِ اللّاحقين (ابن قتيبة، الخطيب البغداديّ، ابن عبد البرّ، ابن حجر العسقلانيّ) الَّذين كانَ التّدوينُ المكتوبُ وتصنيفُ الأحاديثِ حقيقةً ثابتةً لهم، أن يوفّقوا بينَ الأحاديثِ الرَّافِضة للكتابة مع تلكَ المُؤيّدة لها. ولذلكَ على سبيلِ المثال قيلَ إنَّ المجموعةَ الأخيرةَ من الأحاديثِ أُخرِجَت في وقتٍ مُختلِفٍ عن المجموعة السّابقة (بمعنى خلالِ المُددِ التي لم يكُن فيها وحيٌ) أو نُسِبَت إلى مَرحلةٍ مُتأخِّرة.[4] بافتراضِ أنَّ الأحاديثَ التي تنظرُ إلى الكتابةِ نظرةً إيجابيَّةً ظهرَت بعدِ تلكَ الأحاديثِ التي رفضَتْها، فإنَّ التّناقُضَ الواضحَ يمكنُ حلّه من خلال الافتراض أنَّ سنةً سابِقةً قد أُلغِيَت بسنةٍ لاحِقة.[5] لكن يمكنُ القولُ أيضاً أنَّ النَّبيَّ سمحَ بالكتابةِ لأشخاصٍ مُعيّنين على درايةٍ بالكتابةِ مثل: عبد الله بن عمرو بن العاص[6] معَ استبعادِ آخرين أقلَّ كفاءَةً في الكتابة.[7] وتتمثَّلُ استراتيجيّة

(1) الخطيب البغدادي (1974، ص. 58)؛ ابن عبد البر (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 68-69)؛ ابن حجر العسقلاني (1398/ 1978، جزء 1، ص. 315).

(2) الخطيب لبغدادي (1974، ص. 61، 64)؛ راجع ص. 121.

(3) الخطيب البغدادي (1974، ص. 61).

(4) ابن قتيبة (1326/ 1908، ص. 365-366)؛ ابن حجر العسقلانّي (1398/ 1978، جزء 1، ص. 315).

(5) ابن قتيبة (1326/ 1908، ص. 365-366)؛ ابن حجر العسقلاني (1398/ 1978، جزء 1، ص. 315).

(6) راجعْ ص. 127.

(7) ابن قتيبة (1326/ 1908، ص. 366).

أخرى لتحقيقِ المُواءَمة في الحفاظِ على الرَّأي بأنَّ حظرَ الكتابةِ كانَ يقتصِرُ على أولئكَ الأشخاصِ الَّذين اعترضوا على خطرِ الإفراطِ في الاعتمادِ على الموادّ المكتوبة، وأنَّ الكتابةَ مسموحٌ بها لأولئِك الَّذين من المُتوقَّع أن يكونوا في مأمنٍ من هذا الخطر.(1) وأخيراً، نجدُ الحجّةَ القائِلةَ إنَّ أوائلَ المُحدِّثين (ابن عباس، والشّعبيّ، والأزهريّ، وقتادة، إلخ.) كانوا من العربِ الأقحاحِ، وهم بذلكَ يتمتَّعونَ بنعمةِ ذاكرةٍ مُمتازَةٍ. حيثُ كانَ يُفترَض أن تكونَ قِوى المُحدِّثين اللَّاحقينَ المُتعلِّقة بفنِّ تقوية الذَّاكرة أقلَّ تطوُّراً، وهذا الأمرُ معَ التوسُّع في الموادّ ذاتِ الصّلة، جعلَ من الضَّروريّ اللّجوء إلى الكتابة. ولذلك فمنَ دونِ الكتابةِ كنَّا فقدْنا الكثيرَ من الأحاديث.(2)

دعونا نعودُ الآن إلى مُناقَشة الحجج التي طُرِحَت ضدَّ التّدوين المكتوبِ للحديث. إنَّ تفسيراتِ عددٍ من العلماء المصريّين الحديثين، الّذي كانوا بصورةٍ عامَّة مُلتزِمين بالحججِ التي استنبطَها أسلافُهم في العصور الوسطى، تمَّ إدراجُهم في قائمة جوينبول.(3) [224] والتّفسيرات التي طرحَتها عبود،(4) وسزكين(5) أيضاً تميلُ إلى الاتّجاه نفسه.

لقد بذلَ جولدتسيهر مُحاوَلاتٍ كثيرةً لفهم هذه الظّاهرة. وفي بحثِه الأخيرِ الموسوم بـ «صراعات حولَ مكانةِ الحديثِ في الإسلام / Kämpfe "um die Stellung des Hadit im Islam"،(6) فهو يبقى وثيقَ الصّلة بالمصادرِ. ويُذكَرُ أنَّ أحدَ الدَّوافع الذي أوردَه على سبيلِ المثال عن مسألةِ

(1) ابن حجر العسقلانّي (1398/ 1978، جزء 1، ص. 315).

(2) ابن عبد البرّ (من دون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 69-70)؛ الخطيب البغداديّ (1974، ص. 64-65).

(3) جوينبول (1969 ص. 47-61).

(4) نبيهة عبود (-1957 1972، المُجلَّد 2، ص. 7).

(5) سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص. 62).

(6) جولدتسيهر (1907).

رفضِ الكتابةِ هو القلقُ الّذي يشعرُ به بعضُ المؤمنين الأتقياء في أنَّهم ربَّما — عن غيرِ قصدٍ، لكن ذلك لا يزالُ تقصيراً منهم — بدَّلوا الصّياغة الأصليّة لحديثٍ[1]، و الدَّافعُ الآخرُ هو المُعارَضةُ واسعةُ النّطاق ولاسيّما ضدَّ تلك الأحاديثِ التي يبدو أنَّها تفترضُ مرجعيَّةً مُماثِلة لتلكَ التي في القرآنِ نفسِه.[2] أمّا الدافعُ الثالث، فيُحدّدُ هويةَ «جانب النَّزعة» (قمع الأحاديث المُعادية لوجهةِ نظرِ المرء).[3] وكانَ جولدتسيهر مُدرِكاً [4] أنّ جميعَ هذه الحجج تشيرُ أيضاً إلى نشرِ الأحاديثِ المذكورة شفاهياً، لكنَّه ظلَّ يزعمُ أنَّها تطبَّقُ حتّى على درجةٍ أكبرَ بالنّسبة إلى تدوينِها كتابةً.

يحاولُ جولدتسيهر في كتابِه «دراسات محمَّديّة» تفسيرَ الظَّاهرة على مسافةٍ أبعدَ من المصادرِ وادَّعى أنَّه، في التطوُّرِ الحرِّ للشَّريعة، فإنَّ مدارس الرأي الشرعي القديم لا تريد أن تُثقَلَ أيضاً بعدد كبير من النّصوص الشَّرعية المكتوبة.[5] وفي الواقع، نجدُ عدداً كبيراً من الفُقهاءِ والقُضاةِ في صفوفِ المُعارِضين الأوائلِ لحديثٍ مكتوبٍ (والرَّأي)[6]. وذلك فإنْ لم نُمعِنْ في التَّعميم، لن تبدو ملحوظة جولدتسيهر عاريةً عن الصّحّةِ. ومن ناحيةٍ أخرى، نجدُ إلى جانبِ المُعارضين دعاةً لتدوين الأحاديثِ بينَ أهلِ الرّأي، ولاسيّما مُنذُ مُنتصَفِ القرنِ الثاني/ الثامن فصاعداً. [7] لكن في الأزمنةِ اللاحقة، يجبُ أن نحسبَ حساباً لحقيقةِ أنَّ العلماءَ قد نقلوا الحديثَ ليسَ دعماً لموقفهم فحسب، بل قاموا بنشرِ الأحاديثِ المُتناقِضة معَ موقفِهم

(1) م. ن. (1907، ص. 862).

(2) م. ن. (1907، ص. 863 وما يليها).

(3) م. ن. (1907، ص. 861).

(4) م. ن. (1907، الصّفحتان 862، 865).

(5) م. ن (1890، المُجلَّد 2، ص. 194 وما يليها) [= (1971، المُجلَّد 2، ص. 181 وما يليها).

(6) راجع ص. 120 121–، 125 و الملحوظة رقم. 879.

(7) يوسف العش في مقدمته لكتاب الخطيب البغداديّ (1974، ص. 21).

وكذلك معَ بعضِهم البعضِ، وذلك من خلال الجمعِ والنَّقلِ بجدِّية ومُثابَرة لأكبرِ قدرِ مُمكِنٍ مِن الموادّ ذاتِ الصّلة، بغضِّ النَّظر عن رأيِهم الخاصّ.

سنطرحُ السُّؤالَ مُجدَّداً في المُناقَشة الآتية. لا نريدُ أن تحلَّ محلَّها، ولكن لتكملة التفسيرات المُبكِّرة. والحجّة الرئيسة التي سوفَ نقدِّمُها مُستوحاةٌ أولاً من جولدتسيهر «جانب النزعة»، الّتي في بعض الأحيان تأتي لتكونَ في مقدمةِ ما له علاقة مع النُّفور من الحديث المكتوب، ومن الجانبِ الآخر من خلالِ الحلِّ الذي توصَّلَ اليه علماءُ اليهوديّةِ فيما يخصُّهم في الإجابة على السُّؤالِ نفسِه.

[225] ونجدُ بشكلٍ عام خمسةَ مناهجَ مُختلِفةٍ للتَّفسير في مجالِ الدّراسات اليهوديَّة.[1] ومعَ ذلكً تظهرُ هذه المناهجُ الخمسةُ أنَّها تخمينيّةٌ على نحوٍ بحتٍ في مُعظَم الحالات، وذلك لأنَّه كانَ من النَّادر تقديمُ دليلٍ مُباشَرٍ، سواءً كانَ ذلكَ في بنيةٍ نصّيةٍ أو في نوعٍ آخرَ.

إنَّ بعضَ الأفكارِ المُقترَحةِ النادر تكرارها، هي:

1- كانَ يقصدُ من حظرِ الكتابةِ «تقييد دراسةِ الشَّريعة إلى دائرةٍ محدودةٍ من العلماء المُؤهَّلينَ ذوي الكفاءَة».

2- كانَ لحظرِ الكتابةِ سبباً غامِضاً، كما هيمنَ الشُّعورُ بأنَّه ينبغي أن يكونَ هناك توراةٌ مكتوبةٌ واحدةٌ فقط".

3- «كانَ ذلكَ إجراءً احترازياً ضدَّ الإقحامات الهرطقيَّة أو ضدَّ تهريبِ كاملِ الأطروحاتِ ذاتِ الطَّابعِ المشكوكِ فيه بشكلٍ مُشابَهٍ في الأكاديميَّات«.

4- كانَ سببُ حظرِ الكتابةِ يتمثَّلُ "بعدمِ موثوقيَّة الكلمةِ المكتوبةِ، الَّتي

(1) لقد تمَّ جمعُها من كابلان (1933، الصفحتان 265، 268).

تُعتبَرُ أداةً خادِعةً ومُضلِّلة".[1]

كما رأينا، طُرِحَت الحجَّتان الأولى والثَّانية بهذا الشَّكل أو بشكلٍ مُماثِلٍ من علماءِ مُسلِمينَ يرفضونَ استخدامَ الكتابةِ.[2] وكانَ البندُ الأخيرُ هو الحجَّة الرَّئيسة التي قدّمَها علماءُ مُسلِمونَ من أجلِ ضرورةِ «السَّماعِ» أو «الرّواية المَسموعة»، ونبذِ "النَّقل من خلالِ الكتابةِ وحدَها"، دُعِيَت في الأغلبِ "كتابـ(ـة)".[3] ولا يوجدُ، كما يظهرُ، أيُّ تشابهٍ معَ البندِ الثّالث على القائمة.

ومن ناحيةٍ ثانية، قُدِّمَت النّظريّة في مُعظَم الأحيانِ في الدِّراساتِ اليهوديَّة كالآتي:

1- وفقاً للمقاصِد الأصليّة لِمُعلِّمي الشَّريعةِ، لا يجبُ أن تكونَ العقيدةُ الشِّفاهيّة موحَّدةً نهائيّةً وقاطعةً. كانَ المقصودُ بحظرِ تدوينِها كتابةً للإبقاء على مرونةٍ مُعيَّنة: هي فرصة للتَّعديل والتَّكيُّف، وللتَّغيير إن لزمَ الأمرُ، بل و حتَّى لإلغاءِ أحكامٍ مُحدَّدةٍ.[4]

ليسَ هنالك شكٌّ في أنَّ التَّحفُّظَ الإسلاميَّ ضدَّ الكتابةِ كانَ في كثيرٍ من الأحيانِ مدفوعاً بوجهةِ النَّظر نفسِها، حتَّى وإن — وهذا ما لا يثيرُ الدَّهشة — لم تكن في الغالبِ واضحةً. ومعَ ذلك فلدينا بعضُ الأدلَّة التي تشيرُ بشكلٍ واضحٍ لهذا الاتِّجاه.

---

(1) كابلان (1933، ص. 268).

(2) للمعلومات حول البند الأوّل في القائمة، انظر البند (الرّابع) في القوائم على ص. 118 و ص. 120–121، على التّوالي. وحول البند الثّاني، انظر البند الأوّل والثّاني في ص. 117–118.

(3) انظر، ص. 129؛ أيضاً الفصل 1، ص. 42 (= شولر، 1985، ص. 227–228).

(4) كابلان (1933، ص. 265)؛ برول (1876، ص. 3 وما يليها)؛ كاتز (1922، ص. 2)؛ ستراك (1921، ص. 14)؛ بلوخ (1954، ص. 13).

2- عتماداً على [226] روايةٍ لابنِ شهابِ الزَّهري (المُتوفَّى في سنةِ 124/ 742)،[1] يُعتقَدُ أنَّ الخليفةَ عمرَ (حكمَ بين 13-23 / 634-644) أمرَ في إحدى الحالاتِ بـ «كتابةِ السُّنة». لكن تخلَّى عن قرارِه بعد التَّفكيرِ لمُدَّةٍ بالمَسألة.[2] وبعدَ هذا الحادثة، نواجهُ وصفَ عمرَ كمعارضٍ عنيدٍ ليسَ فقط للمكتوبِ، لكن أيضاً لنشرِ الحديثِ شفاهيّاً. و يُقالُ إنه حرَّمَ نشرَ حديثٍ للنّبيّ أثبتَه الكثيرُ من الصَّحابة، لأنَّ من شأنِ هذا الحديثِ تقييدَ حرِّيةِ تصرُّفِه في قضيَّةٍ مُعيَّنةٍ.[3] لكنَّ موقفَه المُتطرِّفَ في إدانةِ روايةِ الأحاديثِ والحفظِ الشّفاهيّ والمكتوب لم ينلِ اعترافَ المجتمعِ الأوسع. وقد تمَّ لاحقاً اعتمادُ هذا الشَّكل لـ "النّصوصيّة" (مايكل كوك) من خلالِ عددٍ من المُتطرِّفين (عدد قليل من المُعتزِلة و الخوارج).[4] ولكن سرعانَ ما تبَنَّت الغالبية العظمى من العلماءِ موقفاً بينَ هذين الطَّرفَين، والذي بموجبِه كانَ الحديثُ بمثابةِ «عقيدة شفاهيّة» مرافقةٍ للقرآن» العقيدة المكتوبة».

3- كما تمَّت الإشارةُ كثيراً إلى الصّحابيّ عبدِ الله بنِ مسعود [5] بوصفِه مُعارِضاً لكتابةِ الأحاديثِ، وحدَّثَ مرَّةً بحديثٍ كالآتي:

« قَالَ ابْنُهُ:» لَيْسَ كَمَا حُدِّثْتُ»[قَالَ:» وَمَا عِلْمُكَ»؟ قَالَ :» كَتَبْتُهُ»[قَالَ:» فَهَلُمَّ الصَّحِيفَةَ»[فَجَاءَ بِهَا [فَمَحَاهَا».[6]

(1) راجع ص. 122-123.

(2) ابن سعد (1904-1906، المُجلَّد 3/ 1، ص. 206)؛ الخطيب البغداديّ (1974، ص. 49 وما يليها)؛ راجع نبيهة عبود (1957- 1972، المُجلَّد 2، ص. 7) مع مراجع إضافيّة.

(3) ابن سعد (1904-1906، المُجلَّد 4/ 1، ص. 13-14)؛ راجع جولدتسيهر (1907، ص. 861).

(4) راجع جولدتسيهر (1907، ص. 864)، كوك (1987).

(5) راجع البند (الأول) في ص. 117.

(6) الخطيب البغداديّ (1974، ص. 39).

4- عمرو بن دينار (المتوفَّى في سنة 126/ 743)، عالمٌ وفقيهٌ مكيّ، لم يتسامح معَ طلابِه بتدوين أحاديثِه أو آرائِه الشَّرعيّة الخاصّة. وزُعِمَ أنَّه قالَ: «ولعلَّنا أن نرجعَ عنه]يقصد: عن رأيه[غداً".[1]

5- وفي هذا السّياق، نودُّ أيضاً أن نقتبسَ قولاً يُنسَبُ إلى الأوزاعيّ (المتوفَّى في سنة 157/ 774)، وهو مُؤسِّسُ أحدِ المذاهبِ. حيثُ ذكرَ أنَّه قالَ مرَّةً:

«كَانَ هَذَا الْعِلْمُ [يقصدُ الحديثَ] شَيْئًا شَرِيفًا إِذْ كَانُوا يَتَلَقَّوْنَهُ وَيَتَذَاكَرُونَهُ بَيْنَهُمْ، إِذْ كَانَ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ يَتَلاقَوْنَهُ وَيَتَذَاكَرُونَهُ ا فَلَمَّا صَارَ إِلَى الْكُتُبِ [227[ذهبَ نورُه، وصارَ إلى غيرِ أهلِه".[2]

والاستعمال المَجازيّ لكلمة «نور»، تلك التي تُبيِّن سمةَ وميزةَ الحديثِ غيرِ المُصنَّف وغير المُنظَّم، لا يشيرُ بالضَّرورة إلى مرونتِه وقدرتِه على التَّغيُّر، لكنَّه يلمِّحُ إلى شيءٍ مُشابِه جدَّاً: هو طابعُه المُباشَر، والنّشط، والتّلقائيّ. هذا هو بالضّبط الفرق بينَ التّعليم الشّفاهيّ من مُعلِّم إلى تلميذٍ من جهة وبينَ التَّعليم من الكتبِ من جهةٍ أخرى. وفي الاقتباسِ الذي ذكرناه، من الواضح أنَّ حقيقةَ زواله النّهائي هي من دواعي الأسف.[3] وتعبِّرُ المُحاجَجة الثّانية للأوزاعيّ («وصارَ إلى غيرِ أهله») عن رأيٍ آخرَ عُبِّرَ عنه في دراساتٍ يهوديَّةٍ ردّاً على سؤالِنا: «كانَ يقصد [من حظر الكتابة] «تقييد دراسةِ الشَّريعة إلى

(1) ابن سعد (1904-1906، المُجلَّد 5، ص. 535)؛ راجع ص. 128. يجب أن نتذكّر أفكار جولدتسيهر حول الفائدة التي اتّخذها «أهل الرّأي" (أولئك الذين يؤيّدون الاستشارة "الشّرعيّة" الشّخصيّة) في حظر الكتابة. راجع ص. 119.

(2) الخطيب البغداديّ (1974، ص. 64).

(3) ويبدو لّي من المُرجَّح للغاية أنَّ هذا الجانب — فضلًا عن المرونة — كان ذا أهّميةٍ عليا في النّقل الشّفاهيّ لأقوال "المسيح" في المسيحيّة المُبكِّرة. راجع الملحوظة رقم 759.

دائرةٍ محدودةٍ من العلماءِ المُؤهّلين وذوي الكفاءة».[1]

(3) التَّنقيح والتحرير

وفقاً للرّواية، أمرَ الخليفة الأمويّ عمر الثّاني (حكم بين 99-101 / 717-720) بأوَّل تدوينٍ رسميّ للحديث، «خِفْتُ دُرُوسَ الْعِلْمِ وَذَهَابَ أَهْلِهِ».[2] وقد سبقَه أمويونَ آخرون أيضاً بترتيباتٍ لجمعِ وتدوين الأحاديث؛ مروان بن الحكم بن أبي العاص الأموي (حكم بين 64-65 / 684-685)[3] ولاسيّما والدِ عمر الثّاني، عبد العزيز بن مروان (المتوفّى في سنة 86/ 705).[4]

لقد تغيَّرَ الوضعُ تغيُّراً جذريّاً بعدَ وفاةِ عمرِ الأوّل بن الخطاب: إنَّ عدداً قليلاً فقط أو لا أحدَ من صحابةِ النّبيّ كانَ على قيدِ الحياةِ لنشرِ الأحاديثِ هو أمرٌ مُحرِجٌ للعائلة الحاكمة. وعلى العكس من ذلك، كانَ لابدَّ أن يستفيدَ الأمويون من تعهُّدهِم لإخراجِ طبعةٍ رسميَّة لموادّ الحديثِ تحتَ رعايتهم. ومعَ الخليفة المُتديّن عمر الثّاني، كانَ يمكنُ أن يكونَ السَّببُ أن تكون روايات الدَّوافع الدّينيّة التي نُسبَت له مَحّورية.

وإذا كانَ من المُمكِن الاعتمادِ على الرُّوايةِ في هذهِ المَسألةِ، فإنَّ دورَ عمرِ الثّاني بالنّسبة للأحاديث مثلَ دورِ سلفِه عثمانَ (حكم بين 23-35 / 644-665) في جمعِ القرآنِ.

(1) كابلان (1933، ص. 265)؛ راجع ص. 119، البند الأوّل.

(2) ابن سعد (1904-1906، المُجلَّد 2/ 2، ص. 134)؛ الخطيب البغداديّ (1974، ص. 105-106)؛ ابن عبد البر (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 76)؛ الدّارمي (1966، المُجلَّد 1، ص. 104)؛ راجع نبيهة عبود (1957- 1972، المُجلَّد. 2، ص. 25 وما يليها)، وسزكين (1967-، المُجلَّد 1، ص. 281).

(3) الخطيب البغدادي (1974، ص. 41)؛ ابن سعد (1904-1906، المُجلَّد 2/ 2، ص. 117)؛ الدّارمي (1966، المُجلَّد 1، ص. 101).

(4) ابن سعد (1904-1906، المُجلَّد 7/ 2، ص. 157)؛ راجع سزكين (1967-، المُجلَّد 1، ص. 62-63).

كانَ أبو بكر بن محمَّد بن عمرو بن حزم (المتوفَّى في سنة 120/ 737) العالِمَ الأوّلَ الذي يُحتَجُّ به على أنَّه عَهِدَ إليه القيامُ بهذهِ المهمَّة من قبلِ عمر الثاني. لكن قيلَ أنَّ العالِمَ المدينيّ ابن شهاب الزَّهريّ [228] كانَ أوّلَ من نفَّذَ وأنهى المشروع: كانَ أوَّل من جمعَها ودوَّنَ كتابةَ العلم [أي الأحاديث على نطاقٍ واسعٍ] هو ابن شهاب، "أوّلُ من دَوّن العلمَ ابنُ شِهاب".[2] [1]

إنَّ هذا الشَّخص، الذي كانَ له تأثيرٌ حاسمٌ على نشرِ الأحاديثِ مكتوبةً (راجِع مُباشَرة في أدناه)، يبدو أنَّه فكَّرَ في الأمر بتردُّدٍ وحيرةٍ طيلةَ حياتِه. ويمكنُ جمعُ ذلك من عددٍ من الأقوالِ المأثورة التي رُويَت عنه أو منه. ومن أهمِّ وأكثرِ الاقتباساتِ تكراراً عن الزّهري هي الآتية:

وأكثر الاقتباسات أهمّيّة وتكراراً لأقوالِ الأزهريّ ذات الصّلة هي الآتي:

« كُنَّا نَكْرَهُ كِتَابَ الْعِلْمِ [أي كتابةِ الحديث[، حَتَّى أَكْرَهَنَا عَلَيْهِ هَؤُلاءِ الأُمَرَاءُ ، فَرَأيْنا ألّا نَمنَعَه أحداً مِنَ الُمسلِمين".[3]

- الاستطرادُ الأوّلُ: كُرهُ الكتابـ(ـة)، «كانَ لديه نفورٌ للكتابة».

ومن الُمؤكَّد تماماً أنَّ التّرجمة الُمقترَحة في أعلاه هي ترجمةٌ صحيحة، على عكسِ الّذي اقترحَها سزكين:[4] «كانَ لدينا نفورٌ في روايةِ الحديثِ من

(1) ابن سعد (1904-1906، الُمجلَّد 2/ 2، ص. 134)؛ سزكين (-1967، الُمجلَّد 1، ص. 56-57)؛ نبيهة عبود (1957 1972-، الُمجلَّد 2، ص. 25 وما يليها).

(2) ابن عبد البّر (بدون تاريخ، الُمجلَّد 1، ص. 73، 76)؛ أبو نعيم الأصفهانّي (1932-1938، الُمجلَّد 3، ص. 363)؛ راجع سزكين (-1967، الُمجلَّد 1، ص. 280).

(3) معمّر بن راشد في كتاب عبد الرّزاق (1970-1972، الُمجلَّد 11، ص. 258، رقم 20486)؛ ابن سعد (1904-1906، الُمجلَّد 2/ 2، ص. 135)؛ الخطيب البغداديّ (1974، ص. 107)؛ راجع سزكين (-1967، الُمجلَّد 1، ص. 281) مع مراجع إضافية.

(4) سزكين (-1967، الُمجلَّد 1، ص. 281).

خلالِ كتابٍ [أي بمُجرَّدِ نسخِ النُّصوص... دونَ قراءتِها لمعلِّم أو سماعِها منه]». ومن المُسلَّم به أنَّ الكتابـ(ـة) تستطيعُ في بعضِ السّياقاتِ الدلالةَ على أسلوبِ النَّقلِ غيرِ المُصرَّح به لنسخِ موادّ مكتوبةٍ، على سبيل المثال، كما في الاقتباسِ الآتي:" إذا حدَّثَ (عمرو بنُ شعيب) عن أبيه عن جدِّه فهو كتابٌ، فمِن هنا جاءَ ضعفُه".[1]

لكن هذا لا يمكنُ أن يكونَ هو الحالُ في هذه العبارة "كُره الكتاب". وفيما يأتي أربعُ أمثلةٍ تؤكِّدُ أنَّ هذا الأمرَ يصدقُ على مُجمَلِ حالاتِ تكرارِ العبارة:

- إسماعيل بن عُليَّة قال: « إِنَّمَا كَرِهُوَا الْكِتَابَ [يقصد أهل الكتاب] ، لأَنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمُ اتَّخَذُوا الْكُتُبَ، فَأُعْجِبُوا بِهَا فَكَانُوا يَكْرَهُونَ أَنْ يَشْتَغِلُوا بِهَا عَنِ الْقُرْآنِ.»[2]

- وقال أحمد بن حنبل: «أكرهُ الكتابةَ عمَّن أجابَ في المِحنة.»[3]

- (علقمة بن وقاص) [229] «قال: أما علِمتَ أنّ الكتابَ يكرهُ؟ قالَ [مسروق لعلقمة]: بلى، إنَّما أُريدُ أن أحفظَها [أي الأحاديث]، ثمَّ أحرقَها.»[4]

- إبراهيم (النخعيّ)... «كانَ يكرهُ أن يكتبَ الحديثَ في الكراريس.»[5]

(1) الذهبيّ (1963، المُجلَّد 3، ص. 265)؛ ابن حجر العسقلانّي (1984-1985، المُجلَّد 8، ص. 44)؛ وتتكرَّر هذه العبارة في المرجع نفسه، ص. 48 والمُجلَّد 6، ص. 360 في جزء "عبد الملك بن عبد العزيز بن جرجان".

(2) الخطيب البغدادي (1974، ص. 57).

(3) الذهبي (1963، المُجلَّد 4، ص. 410).

(4) ابن عبد البرّ (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 66)؛ الخطيب البغداديّ (1974، ص. 59).

(5) الدّارميّ (1966، المُجلَّد 1، ص. 100)، راجع ص. 113.

في كلّ حالةٍ من هذه الحالاتِ الأربع، لن يكونَ من المنطقي ترجمةُ «الكتابـ(ـة)» بأنَّه طريقةُ روايةٍ بالنَّسخ فقط». وهذا ينطبقُ أيضاً على عنوناتِ الفصولِ، مثل: باب ذكرِ كراهيَّةِ كتابـ(ـة) العلمِ وتخليدِه في الصُّحف؛[1] وباب ما جاءَ في كراهية كتابـ(ـة) العلم.[2] وذلكَ لأنَّ هذه الفصولَ مكرَّسةٌ للرّوايات ضدّ الكتابة، وليسَ ضدّ طريقةِ روايةِ الكتابة.

- الاستِطرادُ الثاني: هل كانَ هناك جمعٌ للحديث من الزّهري، صُنِّفَ بأمرٍ من الأمويّين؟

يعتقدُ جولدزيهر أنَّه يجبُ رفضُ كامل مجموعة الأخبار المُتعلِّقة بجهود عمر الثاني لتدوين الحديثِ واعتبارها غير تاريخيَّة. وزعمَ أنَّ "الأجيالَ القادمة المُبجّلة» سعَت إلى «تفسير علاقةٍ وثيقةٍ بينَ الخليفةِ المُتديِّن وأدبِ الحديثِ الإسلاميّ.»[3] والرّواية المذكورة في أعلاه (ص. 122) («هؤلاءِ الأمراء» لا تقصدُ بالضَّرورة عمر الثّاني)، ومعَ ذلك، فربَّما تحتوي على جوهر المُحاجَجة؛ وعلى كلِّ حال، هي قديمةٌ بطريقةٍ مُماثِلة: فتلميذُ الزّهريّ مُعمَّر بن راشد (المتوفَّى في سنة 154/ 770) نقلَها حرفيّاً في كتابِه "الجامع". [4] ومن المُستبعَد جدّاً لمُعمَّر إلى أن يبتدعَ الرّواية — لنقولَ، تسويغاً لأنشطتِه كمُصنِّفٍ — وذلك لأنَّه في الفصل المُعنوَن «باب كتاب العلم» يسردُ رواياتٍ (تشبهُ كثيراً المُصنِّفين لاحِقاً) معَ (ثلاثة بنود) وضدّ (أربعة بنود) الكتابة.[5] ومن ناحيةٍ أخرى، لا يمكنُنا استبعادَ الميلِ الواضِح المُناهِض في القول («حتّى أكرَهَنا عليه هؤلاءِ الأمراءُ») قد تجذَّرَ في موقفِ مُعمَّر المُنحاز

(1) ابن عبد البّر (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 63).

(2) الترمذيّ (1292 هـ، ج 2، ص. 111).

(3) جولدتسيهر (1890، المُجلَّد 2، ص. 210–211) [= (1971، المُجلَّد 2، ص. 195–196).

(4) في كتاب عبد الرزّاق (1970–1972، المُجلَّد 11، ص. 258، رقم. 20486).

(5) عبد الرزّاق (1970– 1972، المُجلَّد 11، ص. 257 وما يليها).

تجاه الأمويّين.[1] أو في موقفِ الزهريّ نفسِه. والحقيقة القاطعة أنَّ الزَّهري، بتكليفٍ من الأمويّين، كانَ أوّلَ من دوَّنَ الأحاديثَ على نطاقٍ واسعٍ، ومع ذلك لا يزالُ غيرَ مُتأثِّرٍ بهذه التّفاصيل. وبما أنَّ الرّوايةَ تفترضُ مُسبقاً أنَّ هذه الحقيقةَ معروفةٌ عموماً، فإنَّ الحقيقةَ نفسَها غيرُ مشوكٍ في أمرِها.

[230] وحتَّى عندَما لم يكن الزَّهريّ يشعرُ بأيِّ ندمٍ حولَ تدوينِ عددٍ كبيرٍ من الأحاديثِ لاستخدامِه الخاص،[2] فهو لا بدَّ وأنَّه كانَ يعتبرُ تنفيذَ تفويضِ الخلافةِ بمثابةِ كسرٍ محرَّمٍ استندَ على إجماعٍ دامَ عقوداً خلَت حدَّ من إصدارٍ رسميّ حصريّ للـ «كتاب»، أي القرآن، وإلى إقصاء «التّعليم الشّفاهيّ»، أي الحديث. وقد يكونُ نشرُ الخبرِ المذكورِ في أعلاه (ص.120)، الّذي بموجبِه تخلَّى عمرُ الأوّل عن خطتِه في تحريرِ الحديثِ، مُحاولةً تثني راعيه عن تنفيذ تلك الخطة ذاتها.

وبعد اكتمالِ الجمعِ، قيلَ أنَّ عمرَ الثاني طلبَ من الزَّهري إخراجَ عددٍ من نسخِه على شكلِ كراريس (دفاتر)، ثمَّ بعثَ هذه الدَّفاتر دفتراً دفتراً، كما تقولُ القصّة، إلى كلِّ أرضٍ له عليها سلطان دفتراً.[3] إنَّ تاريخيَّةَ هذه الرّواية مشكوكٌ فيها إلى حدٍّ كبير، والّتي من الواضحِ أنَّها اتّخذَت على غرار أسلوبٍ مُماثِلٍ لعثمان بعدَ الانتهاء من التَّنقيح النّهائي للقرآنِ. فمن المُرجَّح أنَّ جَمعَ الزَّهريّ لم يضطلع به أو على الأقلّ لم ينتهِ منه إلّا بعدَ وفاةِ عمرَ الثاني (راجع في أدناه).

(1) وعن رأيه السلبيّ من الأمويّين و معلِّمه الزّهريّ، راجع بيترسن (1963، ص. 102-103).

(2) مُعمَّر بن راشد في كتاب عبد الرزّاق (1970-1972، المُجلَّد 11، ص. 258، رقم. 20487)؛ ابن سعد (1904-1906، المُجلَّد 2/ 2، ص. 135)؛ الخطيب البغداديّ (1974، ص. 107)؛ الذهبيّ (1955-1958، ص. 109)؛ راجع هوروفيتز (1927-1928، والقسم الثاني، ص. 46-49).

(3) ابن عبد البّر (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 76).

وقد قامَ الزَّهريّ نفسُه أيضاً بجمعِ مادَّته «أمامَ العامّة»، بينَما كانَ يعملُ كمدرسٍ للأمراءِ تحتَ حكمِ الخليفةِ هشام (حكمَ بين 105-125 / 724-743). ومثل طبعتِه المكتوبةِ للحديث، نخرَت هذه الأنشطةُ ضميرَه أيضاً. ويزعمُ أنَّه قالَ لاحقاً:

" استكتبَنِي الْمُلُوكُ فَأَكتَبتُهُم ، فاستَحيَيتُ اللهَّ إِذ كتَبتُهَا الْمُلوكَ أَلا أكتُبَهَا لِغَيرِهِم.»[1]

وفي جميعِ الأحوالِ، لا يمكنُ اعتبار تدوينِ الحديثِ كتابةً من الآن فصاعداً، حتّى ولو كانَ للاستخدامِ العام، محظوراً بأيّ شكلٍ في أوساطِ الزَّهري، وربَّما في سورية على نحوٍ عام. كما روى أحدُ الطّلاّب:

« كنَّا لا نطمعُ أن نكتُبَ عندَ الزَّهريّ، حتَّى أَكرَه هشامٌ الزَّهريَّ فكتبَ لبنيه، فكتبَ النَّاسُ الحديثَ»:[2] لكنَّ الضُّغوطَ التي مُورِسَت عليه من السُّلطات ليسَت هي الحجَّة الوحيدة التي يستخدمُها الزَّهريّ لتسويغِ ما بدا أنَّه مجهولٌ أو غيرُ مسموعٍ حتّى لنفسِه، أي الطبعة الرَّسمية المكتوبة من الحديث ونشرِه. وقيلَ أنَّه قدَّم أيضاً السَّببَ الآتي: «لولا أحاديثُ تأتيْنا من قبلِ المشرقِ ننكرُها لا نعرفُها، ما كتبتُ حديثاً، ولا أَذِنتُ في كتابِه."[3] ويبينُ قولُه الخصومةَ بينَ الشَّرقِ [231] والغربِ، وهو (أيّ الخصومةِ بينَ العراقِ وسورية) ما سيكونُ محورَ تركيزِنا في القسم الآتي.

---

(1) ابن عبد البّر (بدون تاريخ، الُمجلَّد 1، ص. 77).

(2) أبو نعيم الأصفهانّي، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (1932-1938، الُمجلَّد 3، ص. 363).

(3) الخطيب البغداديّ (1974، ص. 108).

(4) نزاعات الفرق والأحزاب

حتَّى وإن قاومَ الزَّهريّ في البدايةِ فكرةَ تنقيح رسميّ للحديثِ وهو المُؤيّد والصَّديق للأمويّين، فكم كانَت لتكونَ المُعارَضةُ أكثرَ ضراوةً ضدَّ الفكرةِ خارجَ سورية، مقرّ السّلطة الأمويّة، ولاسيّما في العراقِ المُعادي للأمويّين. ومعَ ذلك لا يتَّضحُ أنَّنا نجدُ أيَّ هجماتٍ مُباشَرةٍ وصريحةٍ عليه. يبدو أنَّ المُقاومةَ اتَّخذَت نهجاً غيرَ مُباشَر بدرجةٍ أكبر. ويمكنُنا تمييزَ طريقتَين.

كانَت الطريقةُ الأولى هي أنَّ عدداً مُتزايداً من الأحاديث ضدّ التّدوين المكتوب أصبحَ موضعَ تداوُلٍ. وقد تكونُ مُناقَشةً تمهيديّةً للمسألةِ حدثَت في القرنِ الأولِ الهجريّ، لكن يمكنُنا أن نبرهنَ بوضوحٍ على أنَّ الجدلَ قد بدأَ على قدمٍ وساقٍ فقط حوالي مُستهَل القرنِ الأوّلِ إلى القرنِ الثّاني عشرَ (أي حوالي عام 720، وهي سنةُ وفاةِ عمرَ الثّاني) واستمرَّ لعدَّةِ عقودٍ. وذلك على أساس تحليلِ أسانيدِ الأحاديث ذات الصّلة وفقاً لطريقةِ جوزيف شاخت و جوينبول، وهي الطريقةُ الّتي تهدفُ إلى تحديد هويَّة الرَّاوي المُشترَك الأحدث (رابط مُشترَك، ر.م) الذي نشرَ (لكن في رأيي لم يبتدع بالضَّرورة) الحديثَ المذكورَ. فضلاً عن ذلك، يمكنُنا تبيانَ أنَّ أغلبيةَ (وليس جميعَ) الرُّواةِ المشترِكين الأكثر حداثةً ممَّن اتَّخذَ موقِفاً سلبيّاً إزاءَ الكتابة حظيَ إلى حدٍّ كبيرٍ، مع أنَّه لم يكُن حصريّاً، بإشادةٍ من البصرة، والكوفة، والمدينة. ومن الواضِح أنَّ الرّواياتِ المنسوبةَ إلى الصَّحابة (وربَّما أيضاً المنسوبة إلى التّابعين) هي أقدمُ من تلك الرّواياتِ التي تُنسَبُ إلى النَّبي. ويكفي أن نقتبسَ مثالَين من المجموعةِ الأولى: أبو نضرة البصريّ، المُنذِر بن مالك (المُتوفَّى حوالي سنة 109/ 727)،[1] نقلَ على عهدة راويتِه المُباشَر أبي سعيد الخدريّ الحديث: «أتجعلونَه مَصاحفَ تقرؤونَها».[2] ونقلَ

(1) ابن حجر العسقلانّي (1984-1985، المُجلَّد 10، ص. 269)؛ الذهبيّ (1963، المُجلَّد 4، ص. 181-182).

(2) راجع ص. 117 والشكل الثاني/ 1 على ص. 132.

مُعاصِرُه الكوفيّ القاضي أبو بردة (المتوفَّى في سنة 104/ 722)[1] على عهدة والده أبي موسى الأشعريّ الحديثَ: "كتبتُ عن أبي كتباً كثيرةً فمحاها، وقالَ" خذْ عنّا كما أخذْنا".[2]

فالأحاديثُ النّبويَّة التي هي ضدّ تدوين الحديث، أربعة على نحوِ الإجمالِ، يبدو أنَّها ترجعُ إلى النّاقلين المُشتركين الأكثرِ حداثةً، وهم:

1- همّام بن يحيى البصريّ (المتوفَّى في سنة 163/ 780 أو 164/ 781)؛[3]

2- سفيان بن عيينة الكوفيّ (المتوفَّى في سنة 198 / 813-814)،[4] والذي انتقلَ بعدَ ذلك إلى مكّة.

3- عبد الرّحمن بن زيد بن أسلم المدنيّ]232[(المتوفَّى في سنة 182/ 798)؛[5]

4- كثير بن زيد الأسلميّ المدنيّ (المتوفَّى في سنة 158/ 775).[6]

---

(1) ابن حجر العسقلانّي (1984-1985، المُجلَّد 12، ص. 21-22)؛ الذهبيّ (1955-1958، ص. 95).

(2) الخطيب البغداديّ (1974، ص. 39 وما يليها)؛ الشّكل الثاني/ 2 على ص. 132.

(3) حولَ الشَّخص: ابن حجر العسقلانّي (1984-1985، المُجلَّد 11، ص. 60 وما يليها)، وعن الرّواية: الخطيب البغداديّ (1974، ص. 29-32)؛ راجع ص. 116-117 والشكل الأوّل/ 1 على ص. 131.

(4) عن الشخص: سزكين (1967-، المُجلَّد 1، ص. 96) [انظر بحث سبكورسكي، «سفيان بن عيينة في الموسوعة الإسلاميّة «طبعة ثانية»، المُجلَّد. 9، ص. 772]؛ وعن الرّواية: الخطيب البغداديّ (1974، ص. 32-33)؛ راجع الشّكل الأوّل/ 2 على ص. 131.

(5) حول الشّخص: سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص. 38)؛ وعن الرّواية: الخطيب البغداديّ (1974، ص. 33 وما يليها)؛ راجع ص. 117 الشكل الأوّل/ 3 على ص. 131.

(6) حول الشّخص: ابن حجر العسقلانّي (1984-1985، المُجلَّد 8، ص. 370

وأغلبُ الظنّ يمكنُ تتبُّعُ الحالاتِ الثلاثِ الأولى بالرُّجوع إلى حديثٍ واحدٍ أو الحديثِ ذاتِه، الذي نُشِرَ في أشكالٍ مُختلِفةٍ من الرُّواة المذكورين في أعلاه. أسانيدُه تبدأُ من النّبيّ > أبو سعيد الخدري > عطاء بن يسار > زيد بن أسلم (الشّكل الأول/ 1 والشّكل الأول/ 2) أو النّبيّ > أبو هريرة > عطاء بن يسار > زيد بن أسلم (الشّكل الأوّل/ 3). ولذلك فإنَّ هؤلاءِ الّذين اصطلحَ عليهم بأحدثِ الرُّواة المُشترِكِين (ر.م) في أعلاه، أصبحوا الرُّواةَ الأكثرَ حداثةً من الدَّرجة الثّانية (الرَّوابط المُشترَكة الجزئيّة،]ر.م.ج[وفقاً لاصطلاحِ جوينبول). وبناءً عليه أصبحَ الرّاوي المُشترَك الأكثرَ حداثةً فعليّاً هو (الفقيه) زيد بن أسلم (المتوفَّى في سنة 136/ 753).[1] كانَت عادتُه المُعترَفُ بها على نطاقٍ واسعٍ مثيرةً للجدلِ في تقديمِ رأيه في تفسيرِه القرآنَ.[2] وبعدَ هذه العمليَّة، لم يبقَ لدينا إلَّا حديثان من الأحاديثِ النبويّة ضدّ تدوين الأحاديث كتابةً (الشّكل الأوّل/ 1-3 و الشَّكل الأوّل/ 4)، الّتي وُضِعَت موضعَ تداوُلٍ في المدينةِ في حوالي مُنتصَف القرن الثّاني/ القرنِ الثّامن. وفضلاً إلى أنَّ هذه الأحاديثَ وُزِعَت في المدينة بعدَ جيلٍ، تمَّ تصديرُ أحدِ هذه الأحاديث إلى البصرة ومكّةَ في نسخٍ مُتباينة قليلاً ثمَّ نُشرَت إلى أبعد من هناك.[3]

وما يليها)؛ وعن الرّواية: الخطيب البغداديّ (1974، ص. 35)؛ راجع الشّكل الأوّل/ 1/ 2/ 3 على ص. 131.

(1) سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص. 405-406)؛ الشّكل الأوّل/ 1 والشّكل الأوّل/ 2 والشّكل الأوّل/ 3 على ص. 131.

(2) ابن حجر العسقلانّي (1984-1985، المُجلَّد 3، ص. 341).

(3) لمزيد من المعلومات حول هذه الرّوايات، راجع الملحوظات على الرّسوم البيانيّة في ص. 130-140، الفصل الخامس. والحقيقة القائلة إنّ الناشر لحديث أحد أوائل الصحابة ضدّ كتابة الأحاديث، كان قاضياً وهو أبو بُردة، وأنّ الناشر للحديث النّبويّ الأقدم ذي الصّلة، زيد بن أسلم، كان عضواً بارزاً من أهل الرّأي، تدعمُ هذه الحقيقة مرَّة أخرى افتراض جولدتسيهر فيما يتعلّق بحصّة أهلِ الرّأي في النّقل الشّفاهيّ للحديثِ على وجهِ الحصرِ؛ راجع ص. 119 و121، البندَ (3).

أمّا الشَّكلُ الثَّاني من مُعارَضةِ تنقيحِ الحديثِ الَّذي أمرَ به الأمويونَ يتمثَّلُ في وضعِ مزيدٍ من التَّأكيدِ على النَّقلِ من الذَّاكرة. كانَ العلماءُ في مراكزِ التَّعلُّم في العراقِ من أكثرِ المُؤيّدينَ حماسةً لهذهِ المُمارَسة. وفي سياقٍ مُختلِفٍ،[1] أدرجَنا بالفعلِ أمثلةً عن نقَّادِ حديثٍ من أهلِ البصرةِ يُدافعونَ عن النَّقل من الذَّاكرةِ وأمثلةٍ عن مُصنِّفينَ من أهلِ البصرةِ والكوفةِ ممَّن يقرؤونَ أعمالَهم من دونِ "كتابٍ". وسنضيفُ بضعةَ أمثلةٍ أخرى في أدناه. وهذه الأمثلةُ في المقامِ الأوَّل تدلُّ إلى أنَّ العلماءَ المُسلِمينَ الأوائلَ أنفسَهم أشاروا إلى وجودِ صلةٍ بينَ مُمارَسةِ حفظِ الحديثِ وبينَ المُحدِّثينَ المُنحدِرينَ من مدنٍ عراقيَّةٍ.

لقد دعا أحمدُ بنُ حنبل إلى حفظِ الأحاديثِ في الذَّاكرة "مذهب البصريّين"[2]، ويذكرُ كيفَ أنَّ مُحدِّثاً وفقيهاً بصريّاً، ابن عليّة (المتوفَّى في سنة 194 / 809–810)[3]، [233] كانَ مُتعِضاً بشأن حديثٍ نبويٍّ مكيٍّ يؤيّدُ تدوينَ الأحاديثِ كتابةً وقد نشرَه عمرو بن شعيب،[4] وأنَّ العالمَ الضَّريرَ قتادةَ بنَ دُعامة (المتوفَّى في سنة 117/ 735)[5] كانَ من البصرة أيضاً، وقد أشارَ إليه أحمد بن حنبل بقولِه: "كانَ قتادةُ أحفظَ من أهلِ البصرة لم يسمَع شيئا إلا حفِظَه".[6] وكما رأينا في أعلاه،[7] كانَ أحمدُ بن حنبلٍ أيضاً الذي لحظَ بأنَّه كانَ يفضِّل الحديثَ من عبدِ الرزَّاق على عهدةِ معمَّر أكثر من هؤلاءِ البصريّين (لأنَّهم ارتكبوا أخطاءَ بالاعتمادِ المفرِط على ذاكرتِهم).

---

(1) انظر ص. 114–115.

(2) ابن حنبل (1963، ص. 55)؛ الخطيب البغدادي (1974، ص. 79).

(3) ابن حجر العسقلانّي (1984–1985، المُجلَّد 1، ص. 241 وما يليها، بحث «إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم».

(4) الخطيب البغدادي (1974، ص. 74 وما يليها)؛ راجع ص. 127 والشّكل الثّالث/ 1 على ص. 133.

(5) سزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص. 31–32).

(6) ابن حجر العسقلانَي (1984–1985، المُجلَّد 8، ص. 318)

(7) في الصفحة رقم. 116.

وكانَ "الحفَّاظُ" الكوفيّون للحديث مَعروفينَ أيضاً.[1] وأحدُهم، الأعمشُ (المتوفَّى في سنة 148/ 765)، حُظي بتقدير عال باعتبارِه «مُحدِّث أهلِ الكوفة في زمنِه ولم يكن له كتابٌ». وفضلاً إلى ذلك، كانَ «أقرأَهم للقرآنِ، وأحفظَهم للحديثِ».[2]

إنَّ أحدَ الأسباب للرَّفض العدوانيّ بشكلٍ خاصّ الذي واجهَه تدوين الأحاديث كتابةً في «العراق»، ربَّما يمكنُ أن يلتمسَ في مُعارَضة المدن المُعادِية للأمويّين: البصرة، والكوفة، والمدينة، ضدَّ العاصمة الأمويّة دمشق. أمّا بالنّسبة إلى خارجِ سوريةَ، فلم يكن النّاس مُستعدِّينَ دوماً لقبولِ ما تمَّ تدوينُه ونشرُه من الأحاديث تحتَ سيطرةٍ أمويَّة. حتى الزُّهري فقد أُشيعَ عنه أنَّه انحنى أحياناً للضَّغط الأمويّ ورضخَ للرّوايات المُعتمدَة التي تمنحُ امتيازاتٍ للحكّام.[3]

وربَّما كانَ النَّاسُ يخشونَ النزاعاتِ السياسيَّةَ بينَ الفرق والأحزاب، والتي في خضمّها كانَ المُجتمَعُ الإسلامي على وشكِ التَّفكُّك إلى فرقٍ وأحزابٍ مذهبيّةٍ كثيرةٍ، فقد كانوا يواجهونَ خطرَ تدمير وحدةِ الإسلامِ إلى الأبد، وذلك من خلالِ السَّماح لكلِّ تجمُّعٍ دينيّ وسياسيّ، بل وحتَّى لكلِّ عالمٍ بمفردِه، بمُتابَعةِ الأنموذجِ الأمويّ والبدءِ بنشرِ مُصنَّفاتِ حديثٍ خاصَّة بهم في صيغةٍ مكتوبةٍ. ومع «تعاليم شفاهيّة» مرنة، فإنَّ خطرَ توفيرِ نقطةِ تجمُّعٍ لحركاتِ انشقاقٍ كانَ أصغرَ بكثيرٍ. وطالما لم يتمَّ تدوينُ هذا التَّعليم، فيمكنُ للعلماءِ الحفاظُ على الوهم بأنَّ، في النتيجةِ النّهائيّة، الحديثُ

(1) ابن حجر العسقلانَي (1984–1985، المُجلَّد 11، ص. 183، بحث «يحيى بن زكريا بن أبي زائدة»).

(2) ابن حجر العسقلانَي (1984–1985، المُجلَّد 4، ص. 196، بحث «سليمان بن مهران»).

(3) هوروفيتز (1927– 1928، ومجلد 2، ص. 41 وما يليها)؛ جولدتسيهر (1890، المُجلَّد 2، ص. 38 وما يليها) [= (1971، المُجلَّد. 2، ص. 46 وما يليها).

- مثلَ القرآنِ، «التَّعليم المكتوب» - كانَ و لا يزالُ «واحداً».

والمُحاجَجةُ الآتية يمكنُها أيضاً أن تعزِّزَ الحالةَ ضدّ عمليّة تدوين الأحاديث كتابةً: إنَّ المُحدّثين البصريّين الذين كثيراً ما كانوا فقهاءَ أو علماءَ دينٍ أيضاً، ومعظمُهم ذو ميولٍ «قدريّة» (نظير ابن عليّة وسعيد بن أبي عروبة) كانوا مُعتادينَ على "عقيدة شّفاهيّة" مرنة في مُناقَشاتِهم ويقدّرون تطبيقَها. ويمكنُ لظروفٍ مُماثِلة أن تكونَ سائدةً [234] معَ العلماءِ في مدينتَي الكوفةِ والمدينةِ واللتين قد تأثَّرتا بقوَّةٍ بالفرق الشيعيّة. و بالمُقارَنةِ مع المذهب (الثاني) المكتوب، فإنَّ التَّعليم الشّفاهيّ تمتَّعَ بعددٍ من المزايا للدّفاع عن موقفِ المرءِ الخاص ودحضِ أو نبذِ آراءِ الخصم. ويكفي أنَّ القرآنَ "كتعليم مكتوبٍ": ونصُّه ثابتٌ، و حفظُه ونقلُه مُسيطَرٌ عليه من قبلِ طائفةٍ علميَّةٍ مُتخصَّصةٍ، وهم القرَّاءُ، وأنَّ كلَّ ما يمكنُ عملُه كانَ لتفسيرِ نصٍّ غيرِ قابلٍ للتَّغيير. ومع ذلك يمكنُ بسهولةٍ التَّلاعُب بالتَّدريسِ المحفوظِ شفاهيّاً حصرياً من خلالِ الإضافاتِ والحذفِ والتّغييرات المُغرِضة والتَّحريفات، وأخيراً وليسَ آخراً، التّزوير الكامل للأحاديث. وقد أثبتَت دراساتُ فان أس J. van Ess [1]، ومايكل كوك Cook[2] ليس أنَّ ذلكَ حدثَ فحسبُ، ولكن كيفَ حدثَ.

فماذا، إذن، بشأن أنصار تدوين الأحاديث كتابة؟ لقد أظهرَ تحليلٌ لأسانيدِ الأحاديثِ ذاتِ الصّلةِ أنَّ الأقوالَ المأثورةِ لصالحِ الكتابةِ ربَّما قد انتشرَ في وقتٍ مُبكِّرٍ من القرنِ الأوّلِ الهجريّ. ففي مُناسَباتٍ كثيرةٍ جدّاً، نواجهُ أو نلتقي باسمِ الصَّحابيّ المكّيّ عبد الله بن عمرو بن العاص (المُتوفَّى

(1) بصورة خاصة، جوزيف فان إس (1975).

(2) كوك (1981).

في سنة 65/ 684.)[1]، وهو في بعضِ الأحيان، يدوِّن كراويةٍ أصلي[2]؛ وفي أحايين أخرى، يميلُ إلى الكتابة في موضوع الحديث[3]. في حالةٍ واحدةٍ، إنَّه قد يكونُ هو الرَّاويةَ الأصليَّ والنَّاقلَ الأقربَ المُشترَكَ والمألوفَ في وقتٍ واحدٍ وفي الوقتِ نفسِه[4]. وكانَ لعبدِ الله بنِ عمرو صحيفةٌ، اعتادَ أن يدوّنَ فيها أحاديثَ النَّبيّ والصَّحابة. وإنَّه لم يحتَفِظ بها سرّاً، ولكن، على عكس ما كانَ يمارسُه في العادةِ غيرُه من العلماءِ معَ دفاترِ مُلاحظاتِهم الَّتي يحتفظونَ بها سرِّيةً، إذ كانَ عبدُ الله بن عمرو يفاخرُ علناً بصحيفته، ولعلَّها الأكثرُ شهرةً من نوعِها، وذهبَ أبعدَ من ذلكَ حينَ أعطاها اسماً خاصًّا بها«الصَّادقة». وقد أصبحَت الصَّحيفةُ أحياناً تردُ في اقتباسِ الحديث[5]، تنقلُ على عُهدةِ عبد الله نفسِه باعتباره النّاقلَ الأصليّ. وقد سُلِّمَ هذا الدَّفترَ فيما بعدُ إلى عائلةِ عبد الله من الأبِ إلى الابنِ. وسوفَ نقرأ عنه مرَّةً أخرى في وقتٍ لاحق.

[235] وعلى الرَّغم من هذا المثال المُبكِّر، فإنَّ نشرَ الأحاديثِ التي تؤيِّدُ تدوينَ الأحاديث المكتوبة قد وقعَ بصورةٍ رئيسةٍ خلالَ القرن الثاني للهجرة/ القرن الثّامن للميلاد. ومُعظَمُ هذه الأحاديث قد تشعَّبَت خلالَ هذا الوقت، وإنَّ تلك الأحاديثَ التي تبدو أقدمَ قد تشعَّبَت إلى أصلٍ جديد، وذلك وفقاً لمُصطلَح جوينبول. ونجدُ اسمَ العالم المكيّ عمرو بن شعيب (المتوفَّى في سنة 118/ 736)[6]، بكونِه النّاقلَ المُشترَكَ الأحدثَ أو

(1) سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص. 84).

(2) الخطيب البغداديّ (1974، ص. 74-82) والشّكل الثّالث/ 1 على ص. 133؛ المرجع نفسه، ص. 68-69 والشّكل الثّالث/ 2 على ص. 134؛ المرجع نفسه، ص. 84-85 والشّكل الرّابع/ 2 على ص. 135.

(3) المرجع نفسه، ص. 82 وما يليها. والشّكل الرّابع/ 1 على ص. 134.

(4) المرجع نفسه، ص. 74-82 والشّكل الثّالث/ 1 على ص. 133، لكن راجع ص. 138-139.

(5) المرجع نفسه، ص. 84-85 والشّكل الرّابع/ 2 على ص. 135.

(6) ابن حجر العسقلانّي (1984-1985، المُجلَّد 8، ص. 43 وما يليها).

الأخيرَ من الدَّرجة الثّانية.[1] وهذا الناقلُ ما هو إلا حفيد عبد الله بن عمرو، الّذي كانَ قد ورثَ الصَّحيفة، وكانَ في بعض الأحيان يُتَهمُ أنَّه وجدها فقط، أي وجدَ الصحيفة من دونِ أن يكونَ قد سمعَها من والدِه.[2]

وحينَ ارتبطَ النّقادُ الأصلاءُ من أهلِ البلدِ معَ حفّاظ الأحاديث «العراقيّين» ولاسيَّما البصريّين[3]، وهؤلاء كانوا مرتبطين معَ «سورية»[4] أو معَ» مكّة أو اليمن[5]. أصبحَ لاستخدامِ تعبيرِ «وجدَ الصُّحف» مُعارَضةٌ شديدةٌ، بطبيعةِ الحالِ، من قِبلِ مُعارضِي تدوين الأحاديثِ المكتوبةِ.

وكانَ في مكّة مُجاهِد (المتوفَّى في سنة 104/ 722)[6]، من بينِ آخرينِ غيرِه، من المُدافِعين البارزينَ لتدوينِ الحديثِ المكتوبِ. وقيلَ إنَّه قدَّمَ كتبَه لتلامذتِه حتَّى ينسخوها.[7] وبعدَ جيلٍ واحدٍ من العمرِ، فقد ذكرَ ابنُ جريج (المتوفَّى في سنة 150/ 767)[8]، الذي كانَ، جنباً إلى جنبٍ معَ سعيدٍ بن أبي عروبة، أنَّه كانَ واحداً[9] من أقدمِ وأبكرِ مؤلِّفي أعمالِ المُصنَّفات[10]، وقد

(1) الخطيب البغداديّ (1974، ص. 74–82) والشّكل الثّالث/ 1 على ص. 133؛ المرجع نفسه، ص. 68–69 والشّكل الثّالث/ 2 على ص. 134؛ المرجع نفسه، ص. 82 وما يليها. والشّكل الرّابع/ 1 على ص. 134.

(2) ابن حجر العسقلاني (1984–1985، المُجلَّد 8، ص. 44 وما يليها، ولاسيّما ص. 47–48)؛ الذهبي (1963، المُجلَّد 3، ص. 264 وما يليها)؛ ابن قتيبة (1326/ 1908، ص. 93).

(3) راجع ص. 125–127.

(4) الخطيب البغداديّ (1974، ص. 53، 1. 9، و ص. 54، 1. 20).

(5) الخطيب البغداديّ (1974، ص. 54، 1. 11).

(6) سزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص. 29).

(7) الخطيب البغداديّ (1974، ص. 105).

(8) سزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص. 91).

(9) راجع ص. 114–115.

(10) ابن حنبل (1963، ص. 348).

زعمَ بكلِّ فخرٍ:"ما دوّنَ العلم تدوين عهد"[1]، وقد حدثَ هذا في الوقتِ نفسِه تقريباً عندَما أُدينَ سعيدٌ بن أبي عروبة في البصرة بعدمِ تملُّكِه كتاباً.

ومع ذلك يمكنُ أن نجدَ خصومَ ومُعارِضينَ تدوينِ الأحاديثِ كتابةُ في مكَّة. أمَّا عن المُدافِعين فلم يكونوا طبقةً مُغلَقةً كما فعلَ دعاةُ النَّقل الشّفاهيّ في البصرة لمدَّةٍ طويلةٍ. وإنَّ المكيَّ الأكثرَ شهرةً للدِّفاع في القضيَّة عن النَّقل الشّفاهيّ هو عمرو بن دينار (المتوفَّى في سنة 126/ 743)[2]. ويعدُّه عليُّ المدنيُّ أحدَ سّتّةِ حفّاظِ الحديثِ البارزينَ في المُجتمَع المُحمَّدي (ومن بينِ الخمسة الأخرين، نجدُ هناك بصريَين اثنَين، وكوفيَين اثنَين، والزّهريّ المدنيّ)[3]، ومعَ ذلكَ فإنَّ عمرو بن دينار كما ذكرَ هو الَّذي سمحَ لتلميذِه سفيانِ بن عُيينة أن يكتبَ أطرافَ[4]الحديثِ (يعني بداياتِ ونهاياتِ الحديث)[5].

يبدو أنَّ تدوينَ الأحاديث كتابةً لم يواجِه سوى مُعارَضةٍ قليلةٍ في اليمن[6]. ويذكرُ أنَّ اليمنيَّ [236] همّام بن منبّه اليمانيّ (المتوفَّى في حوالي سنة 101/ 719)، هو المؤلفُ لصحيفةٍ ، نجَت وتمَّ تحريرُها، وذلكَ من خلالِ نقلٍ لاحِقٍ.[7] واعتماداً على رواياتٍ زعمَ فيها أنَّه اشترى «الكتبَ»[8]

(1) ابن حجر العسقلانّي (1984-1985، المُجلَّد 6، ص. 358).
(2) راجع ص. 121، البند الثّالث.
(3) ابن حجر العسقلانّي (1984-1985، المُجلَّد 4، ص. 195، بحث «سليمان بن مهران الأعمش»).
(4) ابن سعد (1904-1906، المُجلَّد 5، ص. 353).
(5) راجع ص. 113.
(6) سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص. 86).
(7) راجع سزكين (1967-).
(8) ابن حجر العسقلانّي (1985-1984، المُجلَّد 11، ص. 59).

لأخيه وهَب[1] — مُوضِّحاً القيمةَ القليلةَ التي تبعوها للنَّقل «السّماعيّ». ولقد رأينا بالفعل في أعلاه [2] في مسألةِ تلميذِ همّام بنِ منبّه مُعمَّر بن راشد بأنَّ القراءةَ من الذَّاكرة لم تُمارَس في اليمن.

كيفَ يمكنُ الآنَ لهذه النتائج أن تنسجمَ مع الصُّورة التي تطوَّرت إلى هذا الحدّ؟ أولاً، لاحظنا أنَّ المُعارَضة لتدوينِ الحديث هي أضعفُ في المناطق الحضريّة كما هي في العراق أو المدينة، وقد نُقِلَت بعيداً عن سورية إلى مكةَ وصنعاءَ. وكما يبدو فإنَّ الاستخدامَ العامَّ لصحيفةٍ (دفتر) كانَ نوعاً من العرفِ في مكَّةَ واليمن. وبالنَّظرِ إلى أنَّ عبدَ الله بن عمرو بن العاص نشرَ الحديثَ الذي ناقشناه في أعلاه (الشَّكل الثّالث/ 1)، فإنَّه يمكنُ تفسير موقفِه كدليلٍ على مُعارَضةٍ مُتفرِّقةٍ حدثَت في وقتٍ مُبكِّرٍ من القرنِ الأوَّل الهجريّ إلى الإجماعِ العلميّ العام للحقبة التي كانَ يُنظَرُ فيها إلى الحديثِ كتعليمٍ شفاهيّ، وذلكَ فقط ليدوّنَ فقط (إن حدثَ ذلك) في صيغةِ كتاب.

إن الدفاع عن التدوين المكتوب بالأحاديث المناسبة أو الصالحة في القرن الثاني للهجرة يبدو أنه، على الأقل جزئيا، كان على الأكثر رد فعل ضد كراهية ونفور أهل العراق والمدينة للكتابة أكثر من كونه إدراكا أو تقصدا واع لمساعي وجهود الأمويين في تدوين الحديث. ومن بين أطراف النزاع، نجد عدد من أصحاب من المدونات المكتوبة، الذين، كما كان الحال بخصوص عمرو بن شعيب، الذي ينظرون إلى صحيفتهم بكونها ذات قيمة خاصة يورثها جيل إلى جيل وهكذا انضم أو التحقوا إلى صفوف المدافعين عن الكتابة كأنه شيء متوقع ونتيجة طبيعية. وكما رأينا في حالة ابن عليّة[3]،

(1) سزكين (1967-، المُجلَّد 1، ص. 305 وما يليها). [انظر عنه، رئيف جورج خوري، بحث «وهب بن منبه»، في الموسوعة الإسلاميّة «طبعة ثانية»، المُجلَّد. 11، ص. 34 وما يليها].

(2) راجع ص. 115.

(3) راجع ص. 126.

فإن أنشطة الفريق المؤيد للكتابة المؤيدة يستطيع أن يقود بدوره إلى رد فعل معاكس من بعض البصريين.

وإن دعاة التدوين المكتوب من القرن الثاني للهجرة لا يظهرون بأنهم ينتمون إلى مجموعة «أيديولوجية» معينة. بالأحرى، أنهم كانوا على الأرجح ذرائعيين (براغماتيين)، الذين رفضوا المشاركة في لعبة النقل من الذاكرة، إما لكونهم يمتلكون صحيفة ثمينة، لها ذاكرة سيئة، أو لبعض الأسباب الأخرى. فموقفهم ضد الحفظ عن ظهر قلب، فأنهم أسلاف أحمد بن حنبل الذي كان غالبا ما يعلق على موضع شكه من هذه الطريقة في النقل[1]. ومن حوالي منتصف القرن الثاني الهجري، نجد أيضاً عراقيين بين صفوفهم، الذين، باعتبارهم الناقلين الأحدث أو المتأخرين المشتركين، نشروا أحاديث تدعم التدوين المكتوب. فمثلا، الحسيب بن جحدر البصري (المتوفَّى في سنة 146/ 763 أو أبكر من ذلك)[2]، قام على تعميم الحديث النبوي الذي ينص على أن النبي قيل إنه نصح رجلا اشتكى من ذاكرته السيئة [237]: " أعن ذاكرتك بيمينك"[3]. وقد اشتبه به علماء الحديث بكونه قد زوّر الحديث واعتبروه كذاباً بشكل عام.[4] إنه من الممكن تصوره تماما، في مكان مقابل كونه معارض عنيد وراسخ لها لكونه بصريا، فأن دعمه للتدوين المكتوب للأحاديث، استناداً إلى حديث نبوي، ربما كان أحد الأسباب سمعته السيئة.

ويوجد خمسة أحاديث تحتوي على العبارة الآتية: «قيدوا العلم» (أي،

---

(1) راجع ص. 116 ص. 125–127.

(2) الذهبي (1963، المُجلَّد 1، ص. 653)؛ ابن حِبّان البُستي (1402 هـ، المُجلَّد 1، ص. 283).

(3) الخطيب البغدادي (1974، ص. 65–68)؛ راجع ص. 117.

(4) الذهبي (1963، المُجلَّد 1، ص. 653).

اكتبوا الأحاديث). ويرجع هذا الشعار إلى النبي[1]، وإلى علي[2]، وإلى عبد الله بن عباس[3]، وإلى أنس بن مالك[4]، وحتى إلى عمر[5]. والتطور اللاحق في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلاديّ تبين أن الأحاديث كانت "مقيدة" (أي مدونة بشكل مكتوب ثابت ومنقح) في النهاية. وكما كان الحال في الديانة اليهودية، فقد أصبح التعليم الشّفاهيّ هو التعليم المكتوب الثاني، الذي تمتع أو تقريبا بنفس التقدير والاحترام كما تمتع التعليم المكتوب الأصلي[6].

مع ذلك، فإنه من الخطأ أن نفترض بأن دعاة التدوين المكتوب قد أحرزوا الفوز تماماً. أحد مظاهر النقل الشّفاهيّ الذي تم الدفاع عنه لمدَّة طويلة، لم يكن بنبذ في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلاديّ أو بعد ذلك: إن الإنموذجيّ للنقل "المسموع"، هو "السماع" في محاضرة المعلم. وأن النقل من خلال النسخ فقط]كتابـ(ـة)[من مادة مكتوبة (صحيفة)، ما زال يعدّ ضعيفاً، وينبغي تجنبه حيثما أمكن.[7] حتى في مُصنَّفات الأحاديث القدسية أو المعترف بها من قبل البخاري، فالمسلم، وغيره من الآخرين كانوا من

(1) الخطيب البغدادي (1974، ص. 68 وما يليها)؛ الشكل الثالث/ 2 على ص. 134.

(2) المرجع نفسه، ص. 89-90.

(3) المرجع نفسه، ص. 92.

(4) المرجع نفسه، ص. 96-97.

(5) المرجع نفسه، ص. 88؛ ابن أبي شيبة (1966-1983)، المُجلَّد 9، ص. 49، رقم 6478).

(6) راجع جولدتسيهر (1907، ص. 869 وما يليها).

(7) راجع المناقشة التي أحدثتها صحيفة «عمرو بن شعيب»، والتي شارك فيها كل من يحيى بن معين وعلي بن المديني بين آخرين: ابن حجر العسقلاني (1984-1985، المُجلَّد 8، ص. 47-48، بحث «عمر بن شيبة»)؛ الذهبي (1963، المُجلَّد 3، ص.264-265)؛ ابن قتيبة (1326/ 1908، ص.93)؛ راجع ص. 128.

حيث المبدأ يتلقون، إذا كان هذا ممكنا على الإطلاق، عن طريق السماع[1]، مع أنه، عند التطبيق، لم يكن هناك سوى عدد قليل من العلماء من هو قادر على سماع هذه الأعمال التذكارية في مجملها في محاضرات مؤلفيها أو من ناقليها المفوضين[2].

(5) الرواة والأسانيد

تظهر [244] المخططات أهمية كبيرة للأسانيد التي تمت مناقشتها في هذا الفصل، وقد تقدم تحليلها وفقاً الطريقة التي وضعها كل من شاخت وجوينبول، وأدعو هذا الأسلوب في التحليل بـ "تحليل الإسناد"، وذلك لأنها قد وضعت أولاً وأصلاً من جوزيف شاخت في كتابه "أصول الفقه المحمدي"،[3] ومن ثم قام جوينبول بصقلها وتنقيحها في كتابه الموسوم "الرواية الإسلاميّة"[4] وغيرها من المنشورات حول هذا الموضوع. ومما تجدر الإشارة إليه أن علماء آخرين مثل: ج. فان إس و متزكي قد استخدما أيضاً هذه الطريقة و وضعت على نحو مثمر ثم طوراها بشكل أكبر.

إن نقطة البداية والانطلاق في مسألة تحليل الإسناد وفقاً لهذه الطريقة هو الحديث المنفرد أو المستقل. حيث أن جميع الأسانيد المتواجدة للأحاديث المتكلم عنها قد جمعت على قدر الإمكان، وتم مقارنتها ورسمت في المخطط البياني. وطبقاً لنهج جوينبول فإن النبي أو أقدم رابط أصلي قد دوّن في أسفل الرسم البياني، ثمّ يليه خط تصاعدي للناقلين الذين جاءوا بعد ذلك. وإن اتجاه النقل يؤشر بخطوط. وتدلل الخطوط المنقطة على مسارات النقل تلك التي هي موضع شك ونادراً ما يشهد بصدقيتها. وعن الأحاديث

(1) يوهان فك (1938، ص. 62).

(2) راجع جولدتسيهر (1896b، ص. 466-467)؛ يوهان فك (1938، ص. 62 وما يليها).

(3) شاخت (1950، ص. 171 وما يليها).

(4) جوينبول (1983، ص. 206 وما يليها).

النبوية، فنحن نجد في كثير من الأحيان أن الثلاثة أو الأربعة ناقلين الأوائل الذين يعقبون النبي هم متطابقون في كل الأسانيد (وخلاف ذلك نجدهم مختلفون) وثم يتفرّع الإسناد. ومن ثم تتخذ رسومنا البيانية شكل شجرة. و غالبا ما تتفرّع أحاديث الصحابة مبكرا. وقد استخدم كل من شاخت وجوينبول مُصطلَحا شائعا لهذا هو الرَّابط المشترك (ر.م) لأولئك الناقلين أو الرواة الذين تفرّع الإسناد بعدهم: وهم الناقلون المشتركون الأحدث في نقل الحديث. ووفقا لشاخت، فإن عامل الرَّابط المشترك (ر.م) يشير إلى الرَّابط الأقدم في الزمن ثمّ يبدأ للحديث بعد ذلك بالانتشار. في الوقت الذي يرمز جوينبول إلى الروابط أو إلى الأطراف المتفرعة بعد ذلك للإسناد (في مخطط الشجرة) الرَّابط المشترك جزئي (ر.م.ج). أما بالنسبة إلى الرواة المتطابقين فهم المسؤولون على نشر المزيد الأكثر وأحيانا بصياغات جديدة للحديث.

إن طريقة أو أسلوب تحليل الإسناد ينبغي أن لا يخلط بينه وبين نهج آخر، أي نهج سزكين[1]. وأن نقطة الانطلاق أو رابط الانطلاق لهذه الطريقة المختلفة التي طبقت بشكل مماثل من خلال هيربرت هورست[2]، و زولوندك[3]، و فلايشهامر[4]، لم يكن هذا الرَّابط هو الحديث المنفرد أو المستقل أو الخبر التاريخي المنفرد، وإنما العمل برمته وأكمله مثل صحيح البخاري أو تاريخ الطبري. هذه الطريقة إلى تحديد هوية المصادر المباشرة للعمل المقصود.

وإلى هذه الغاية، فإن الأسانيد في العمل قد جمعت ودوّنت على بطاقات

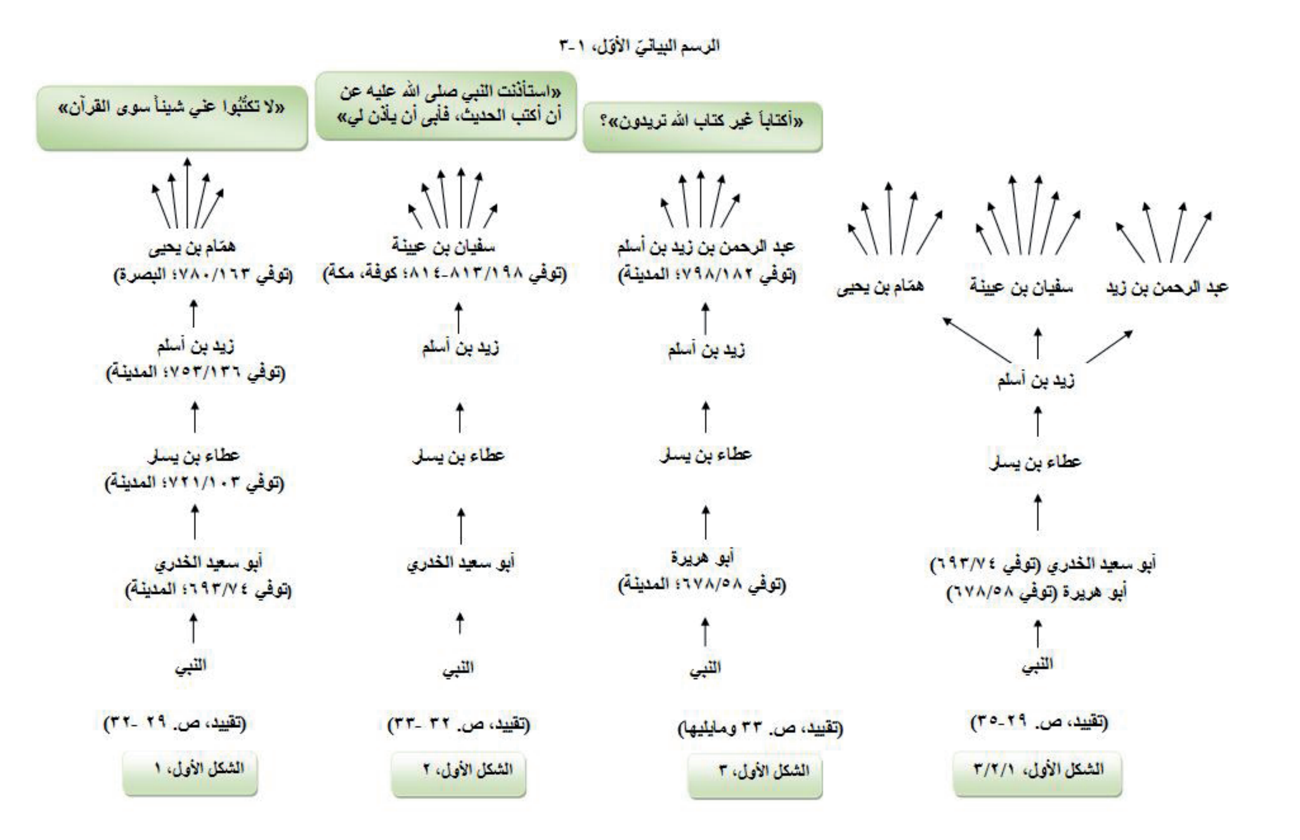
(1) انظر سزكين (-1967، المُجلَّد 1، ص. 82 وما يليها) والترجمة الإنكليزيّة للمقطع وثيق الصلة بالموضوع في ص. 178، الملحوظة رقم. 132.

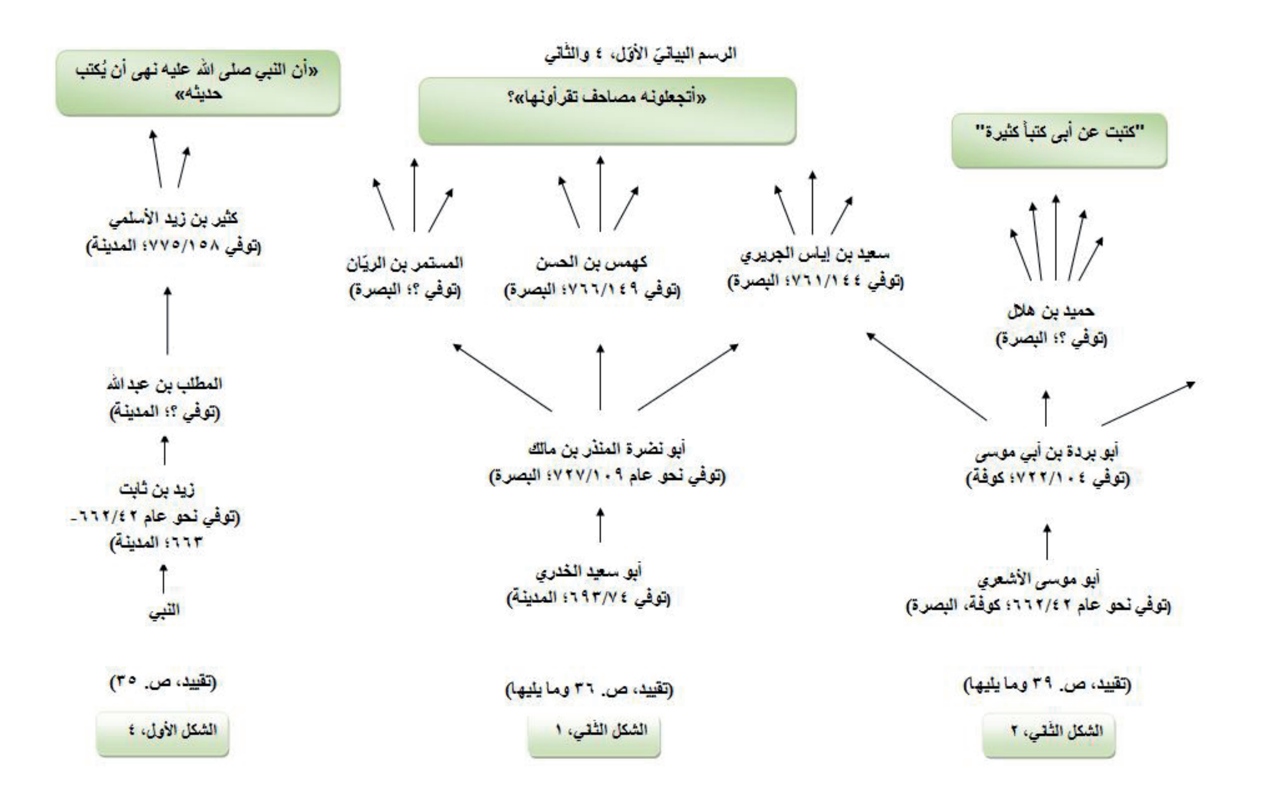
(2) هيربرت هورست (1953).

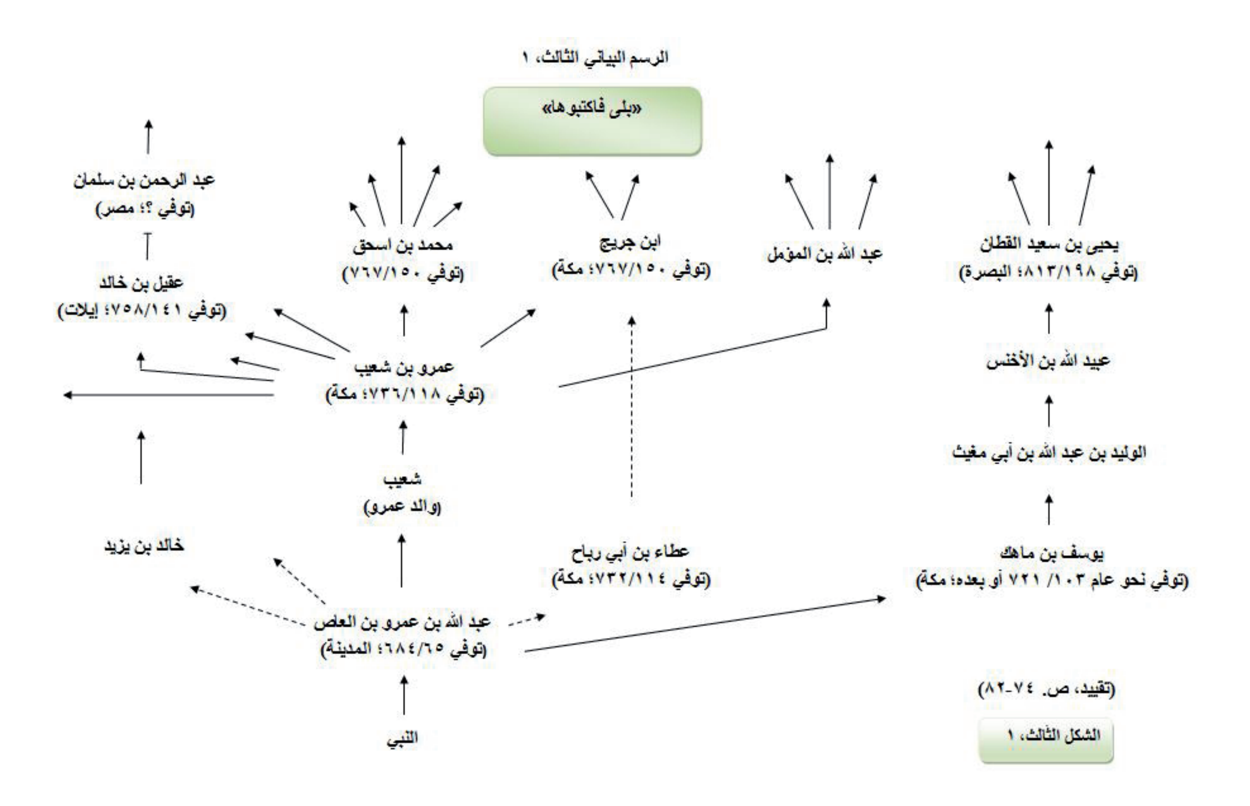
(3) زولوندك (1960).

(4) فلايشهامر (2004).

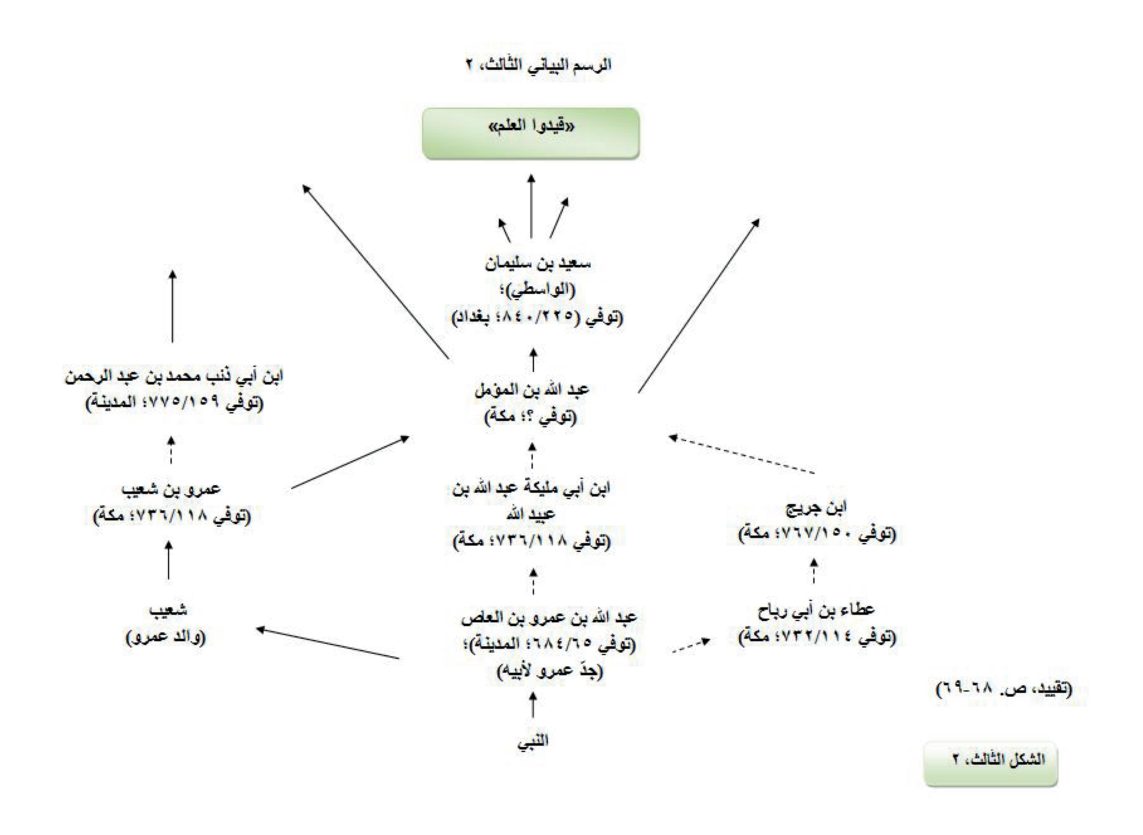
الفهرسة. وهذه قد رتبت الآن ونظمت على وفق راويتها الأحدث (وأقصد الرَّاوية المباشر إن كان معلماً أو شيخاً أو مصنفاً). وبدءاً من الناقل الأقرب من مجموعة، فإن الرَّوابط أو الأطراف المتفرعة قد تحددت هوياتها. وتشير الرّوايات إلى المصدرِ المباشر (الذي كان مكتوباً بشكل ثابت، وفقاً لسزكين) للمصنف (قد يكون من الأفضل [245] أن نطبق ذلك على هذه «المصادر المباشرة»، ووفقاً تعبير زولوندك «المصدر الجامع»). ومن الناحية الأخرى، هؤلاء الرواة مّمن لا يمثلون روابط التفرع في الإسناد، هم «مجرد رواة أو ناقلين» لهذه المصادر.

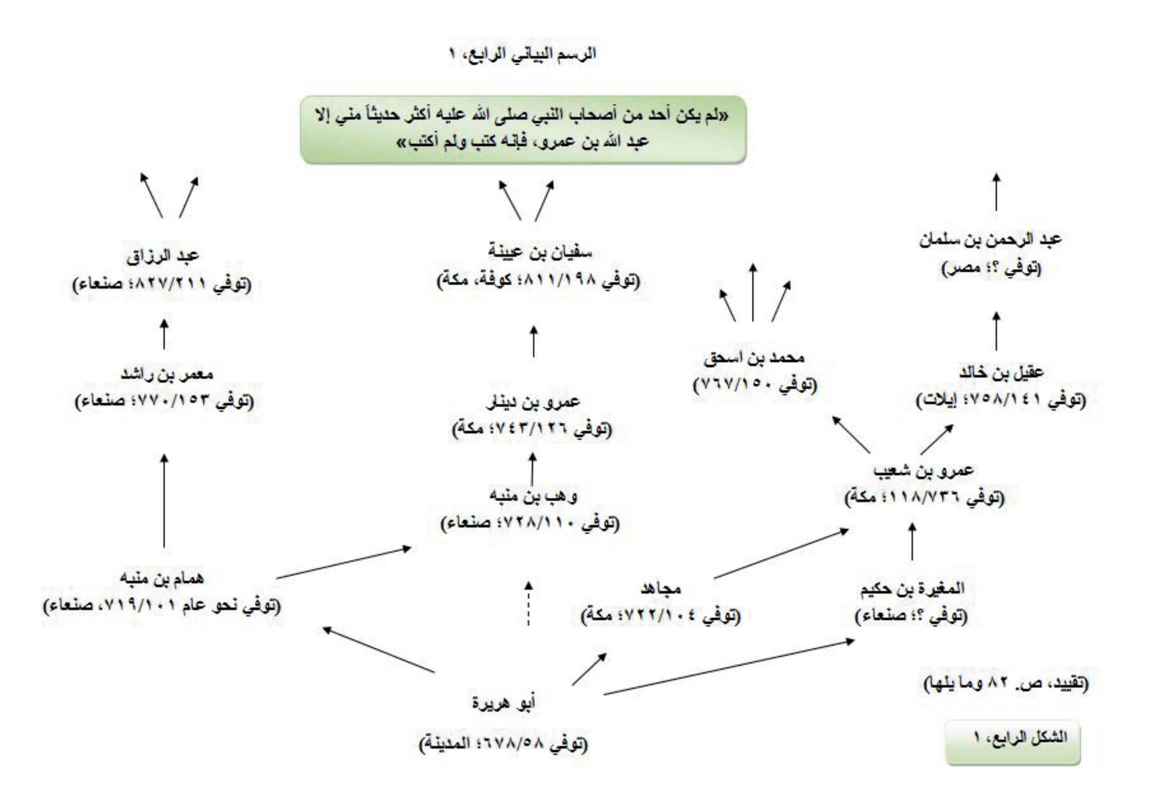

الرسم البيانيّ الأوّل، ١-٣
«لا تكتُبوا عني شيئاً سوى القرآن»
همّام بن يحيى
(توفي ٧٨٠/١٦٣؛ البصرة)
زيد بن أسلم
(توفي ٧٥٣/١٣٦؛ المدينة)
عطاء بن يسار
(توفي ٧٢١/١٠٣؛ المدينة)
أبو سعيد الخدري
(توفي ٦٩٣/٧٤؛ المدينة)
النبي
(تقييد، ص. ٢٩ -٣٢)
الشكل الأول، ١
«استأذنت النبي صلى الله عليه عن
أن أكتب الحديث، فأبى أن يأذن لي»
سفيان بن عيينة
(توفي ٨١٤-٨١٣/١٩٨؛ كوفة، مكة)
زيد بن أسلم
عطاء بن يسار
أبو سعيد الخدري
النبي
(تقييد، ص. ٣٢ -٣٣)
الشكل الأول، ٢
«أكتاباً غير كتاب الله تريدون»؟
عبد الرحمن بن زيد بن أسلم
(توفي ٧٩٨/١٨٢؛ المدينة)
زيد بن أسلم
عطاء بن يسار
أبو هريرة
(توفي ٦٧٨/٥٨؛ المدينة)
النبي
(تقييد، ص. ٣٣ وماليليها)
الشكل الأول، ٣
همّام بن يحيى
سفيان بن عيينة
عبد الرحمن بن زيد
زيد بن أسلم
عطاء بن يسار
أبو سعيد الخدري (توفي ٦٩٣/٧٤)
أبو هريرة (توفي ٦٧٨/٥٨)
النبي
(تقييد، ص. ٢٩-٣٥)
الشكل الأول، ٣/٢/١

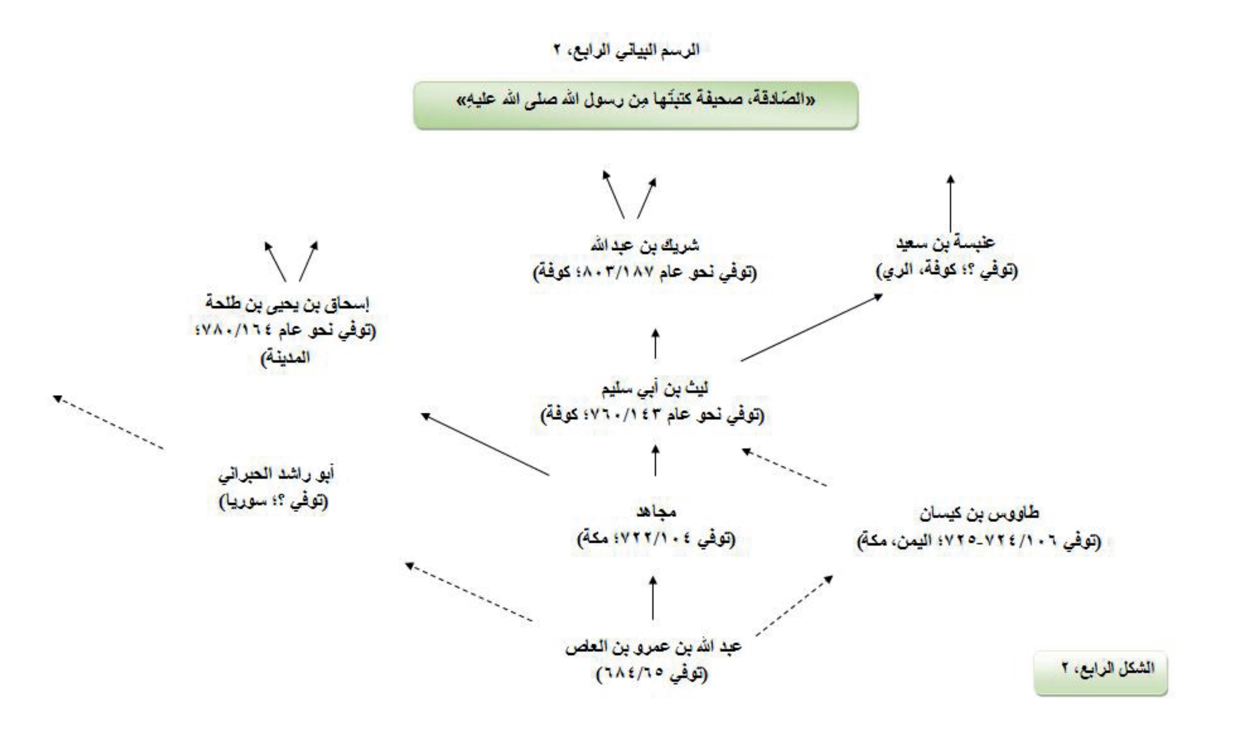

الشكل الثاني، ٢
(تقييد، ص. ٣٩ وما يليها)
أبو موسى الأشعري
(توفي نحو عام ٦٦٢/٤٢؛ كوفة، البصرة)
أبو بردة بن أبي موسى
(توفي ٧٢٢/١٠٤؛ كوفة)
حميد بن هلال
(توفي ؟؛ البصرة)
"كتبت عن أبي كتباً كثيرة"
الشكل الثاني، ١
(تقييد، ص. ٣٦ وما يليها)
أبو سعيد الخدري
(توفي ٦٩٣/٧٤؛ المدينة)
أبو نضرة المنذر بن مالك
(توفي نحو عام ٧٢٧/١٠٩؛ البصرة)
سعيد بن إياس الجريري
(توفي ٧٦١/١٤٤؛ البصرة)
كهمس بن الحسن
(توفي ٧٦٦/١٤٩؛ البصرة)
المستمر بن الريّان
(توفي ؟؛ البصرة)
الرسم البيانيّ الأوّل، ٤ والثّاني
«أتجعلونه مصاحف تقرأونها»؟
الشكل الأول، ٤
(تقييد، ص. ٣٥)
النبي
زيد بن ثابت
(توفي نحو عام ٦٦٢/٤٢-
٦٦٣؛ المدينة)
المطلب بن عبد الله
(توفي ؟؛ المدينة)
كثير بن زيد الأسلمي
(توفي ٧٧٥/١٥٨؛ المدينة)
«أن النبي صلى الله عليه نهى أن يُكتب
حديثه»



الشكل الثالث، ١


الرسم البياني الثالث، ٢
«قيدوا العلم»
سعيد بن سليمان
(الواسطي)؛
(توفي (٨٤٠/٢٢٥؛ بغداد)
عبد الله بن المؤمل
(توفي ؟؛ مكة)
ابن أبي ذئب محمد بن عبد الرحمن
(توفي ٧٧٥/١٥٩؛ المدينة)
عمرو بن شعيب
(توفي ٧٣٦/١١٨؛ مكة)
ابن أبي مليكة عبد الله بن
عبيد الله
(توفي ٧٣٦/١١٨؛ مكة)
ابن جريج
(توفي ٧٦٧/١٥٠؛ مكة)
شعيب
(والد عمرو)
عبد الله بن عمرو بن العاص
(توفي ٦٨٤/٦٥؛ المدينة)؛
(جدّ عمرو لأبيه)
عطاء بن أبي رباح
(توفي ٧٣٢/١١٤؛ مكة)
النبي
(تقييد، ص. ٦٨-٦٩)
الشكل الثالث، ٢


الرسم البياني الرابع، ١
«لم يكن أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه أكثر حديثاً مني إلا
عبد الله بن عمرو، فإنه كتب ولم أكتب»
عبد الرزاق
(توفي ٨٢٧/٢١١؛ صنعاء)
سفيان بن عيينة
(توفي ٨١١/١٩٨؛ كوفة، مكة)
عبد الرحمن بن سلمان
(توفي ؟؛ مصر)
محمد بن اسحق
(توفي ٧٦٧/١٥٠)
عقيل بن خالد
(توفي ٧٥٨/١٤١؛ إيلات)
معمر بن راشد
(توفي ٧٧٠/١٥٣؛ صنعاء)
عمرو بن دينار
(توفي ٧٤٣/١٢٦؛ مكة)
عمرو بن شعيب
(توفي ١١٨/٧٣٦؛ مكة)
وهب بن منبه
(توفي ٧٢٨/١١٠؛ صنعاء)
همام بن منبه
(توفي نحو عام ٧١٩/١٠١، صنعاء)
مجاهد
(توفي ٧٢٢/١٠٤؛ مكة)
المغيرة بن حكيم
(توفي ؟؛ صنعاء)
أبو هريرة
(توفي ٦٧٨/٥٨؛ المدينة)
(تقييد، ص. ٨٢ وما يليها)
الشكل الرابع، ١


الرسم البياني الرابع، ٢
«الصّادقة، صحيفة كتبتُها من رسول الله صلى الله عليه»
عنبسة بن سعيد
(توفي ؟؛ كوفة، الري)
شريك بن عبد الله
(توفي نحو عام ١٨٧/٨٠٣؛ كوفة)
إسحاق بن يحيى بن طلحة
(توفي نحو عام ١٦٤/٧٨٠؛
المدينة)
ليث بن أبي سليم
(توفي نحو عام ١٤٣/٧٦٠؛ كوفة)
أبو راشد الحبراني
(توفي ؟؛ سوريا)
طاووس بن كيسان
(توفي ١٠٦/٧٢٤-٧٢٥؛ اليمن، مكة)
مجاهد
(توفي ١٠٤/٧٢٢؛ مكة)
عبد الله بن عمرو بن العاص
(توفي ٦٥/٦٨٤)
الشكل الرابع، ٢

لا يوجد أي من تلك الأحاديث النبوية تنبذ التدوين المكتوب للأحاديث (ينظر في أرقام I. 1–I. 4؛ وهذه هي كل ما لدينا) ويمكن أن نجده في الأحاديث قبل الشرعية (يقصد القديمة)، التي بضمنها فصل بعنوان (في كراهية كتاب العلم) أو في عنوان مماثل: كتاب الجامع لمعمر بن راشد (المتوفَّى في سنة 153/ 770)؛ وأبو خيثمة (المتوفَّى في سنة 234/ 848) في كتابه (كتاب العلم)، وفي مصنف ابن أبي شيبة (المتوفَّى في سنة 235/ 849). وبالمثل فإنهم لم يتواجدوا في صحيح البخاري (المتوفَّى في سنة 256/ 870). ومع ذلك، فإن مسلم (المتوفَّى في سنة 261/ 875) يعرف الحديث بالفعل في الشكل الأول/ 1؛ وأبو داود (المتوفَّى في سنة 275/ 888) يقتبس الحديث في الشكل الأول/ 1 [1]؛ والترمذي (المتوفَّى في سنة 279/ 892)[2] في الشكل الأول/ 1 و الشكل الأول/ 2[3] (لم أسترشد بالمُصنَّفات الشرعية الباقية) وقد لحظنا بالفعل (على ص. 125) بأن الحديث في الشكل الأول/ 1/ 2/ 3 يتألف من متغيرات في حديث وحيد. وبالنسبة إلى حالة الحديث في الشكل الأول/ 1 و الشكل الأول/ 2، فالترمذي لحظ بالفعل ودوّن بوضوح هذه الحقيقة. والظاهر، أن الذهبي وصل إلى النتيجة نفسها للحديث في الشكل الأول/ 2 و الشكل الأول/ 3: في بحثه "ميزان" عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم[4]، والذي يتضمن عدداً من الأحاديث وضعت في التداول من خلال عبد الرحمن، يشير أولاً إلى الإسناد في الشكل الأول/ 2 ويسمي سفيان بن عيينة باعتباره الناقل أو الراوي الأكثر حداثة (فهو الرَّابط المشترك (ر.م) في الإسناد من الشكل الأول/ 2). ثم يقتبس الإسناد في الشكل الأول/ 3 (الرَّابط المشترك: عبد

(1) مسلم بن الحجاج (1972، المُجلَّد 18، ص. 129).

(2) أبو داود (1369/ 1950، المُجلَّد 3، ص. 434، رقم 3647).

(3) الترمذي (1292 هـ، المُجلَّد 2، ص. 111).

(4) الذهبي (1963، المُجلَّد 2، ص. 564 وما يليها).

الرحمن بن زيد)، لكنه يصفه بالمنكر. وكما يظهر فأن الذهبي هاهنا قد اعترف بظاهرة الرَّابط المشترك(الجزئي)!

لكن بالكاد يكون الحديث في الشكل الأول/ 1/ 2/ 3 مزيفاً بشكل صريح، ولكنه بالأحرى «إسقاط ماضوي» (رفع) ربما عن حديث موثوق، لكنه على الأقل قول مأثور قديم منسوب إلى أبي سعيد الخدري (راجع الشكل الثاني/ 1) ثم إلى النبي. وقد سبق أن اتّخذ ذلك من محدّثي القرون الوسطى،[1] وأكثرهم شهرة البخاري. وفي الواقع، إن كلا الحديثين لهما محتوى مماثل. وربما كان هذا التحول مدعوماً بحقيقة أنه في الإسناد في الشكل الأول/ 1، يشير أبو سعيد صراحة إلى النبي: «فاحفظو عنا كما حفظنا عن نبيكم صلى الله عليه.» يمكن أن تؤدي الإشارة بسهولة إلى الاقتباس. وأغلب الظن أن زيد بن أسلم (الرَّابط المشترك في الشكل الأول / 1/ 2/ 3) مسؤول عن «الإسقاط الماضوي/ الرفع» (عطاء بن يسار، الذي من خلاله نقل زين بن أسلم — على نحو أصيل أو مزعوم — يكون مرشح أقل احتمالاً بكثير). على أية حال، يجب أن يكون رواة زيد بن أسلم (همّام بن يحيى، وسفيان بن عيينة، وعبد الرحمن بن زيد) قد تلقوا هذا الحديث بالفعل في هيئته "النبوية" من زيد، لأن روايتهم تشترك بهذه الخاصية. وبوصفه رواة مشتركين جزئياً، فهم مسؤولون عن صياغة الرّوايات الفردية: همّام بن يحيى في الشكل الأول / 1؛ سفيان بن عيينة في الشكل الأول / 2؛ وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم" الشكل الأول / 3.

وممّا يحتمل الجدال أن الأكثر إشكالية في هذه النسخ من الروايات والأحاديث هي الإسناد في الشكل الأول / 3 مع راويته الأصل (المزيف)، أبو هريرة، وكما رأينا في أعلاه، فقد صنفها الذهبي بكونها "منكر". ومن المثير

(1) انظر ابن حجر العسقلاني (1398/ 1978، المُجلَّد 1، ص. 315) والخطيب البغدادي (1974، ص. 32).

للاهتمام، نجد هذه النسخة من الحديث في مسند أحمد بن حنبل[1] كجزء من الفصل (مسند) عن أبي سعيد الخدري، وذلك على الرغم أن كان الراوية الأصل [246] المدرج في إسناده، هو أبو هريرة وليس أبو سعيد![2] وذلك في النسخة في الشكل الأول/ 2، حيث يقتبس الخطيب البغدادي— سهواً أو نتيجة إفساد من الإسناد في الشكل الأول/ 3 — الرواة الآتي ذكرهم (من الرَّابط المشترك): ابن عيينة (ر.م) عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه... الخ. ومع الترمذي[3] والدارمي[4]، فإنني أفضل القراءة على النحو الآتي: ابن عيينة عن زيد بن أسلم... الخ[5].

كما يبدو لنا مع الحديث في الشكل الأول/ 3 وكأن هناك حالة أخرى من "الإسقاط الماضوي" إلى النبي، وفي هذه المرة من قول لزيد بن ثابت. ويوجد حديث مماثل لكن بإسناد مختلف، يرجع إلى زيد نفسه، والذي جاء فيه (في حالة مشابهة) نبذ التدوين المكتوب لأحاديثه.[6] وفي جميع الاحتمالات، فإن "الإسقاط الماضوي" يرجع مجدداً إلى الرَّابط المشترك، كثير بن زيد الأسلمي، حيث كان الذهبي هو من لحظ بأن كثير وضع الحديث في التداول بهذا الشكل؛ لقد اقتبس النص في بحثه حول كثير بن زيد في كتابه

(1) ابن حنبل (1313 هـ، المُجلَّد 3، ص. 12-13).

(2) على ما يبدو، يذكر في عملين لاحقين، لم يتوافرا لي، الراوية الأصل «الصحيح»، أبو سعيد الخدري؛ انظر تعليقات المحرّر في كتاب للخطيب البغدادي (1974، ص. 34، رقم 21).

(3) الترمذي (1292 هـ، المُجلَّد 2، ص. 111).

(4) الدارمي (1966، المُجلَّد 1، ص. 98).

(5) في كتاب ابن حجر العسقلاني (1984-1985، المُجلَّد 4، ص. 104)، أدرج زيد بن أسلم في قائمة شيوخ ابن عيينة. ومن الناحية الكرونولوجية، تعدّ إعادة البناء هذه غير مشكوك فيها: ولد ابن عيينة في عام 106/ 725، وكان عمره 28 سنة في زمن وفاة زيد في عام 136/ 753.

(6) ابن سعد (1904-1906، المُجلَّد 2/ 2، ص. 117)؛ ابن أبي شيبة (1966-1983، المُجلَّد 9، ص. 53، رقم. 6497).

"الميزان"[1]. وفي هذه الحالة أيضاً، يبدو أن الذهبي قد اعترف بالظاهرة التي تعرف بالرَّابط المشترك.

ويمكن العثور على الحديث في الشكل الثاني/ 1 في مصنفين "قديمين": الذي لأبي خيثمة [2]، والذي لابن أبي شيبة.[3] ربما يكون حديثاً أصيلاً، لكنه من المؤكد قديم: إذا لم يكن قد نشأ مع أبو سعيد الخدري، فيجب أن يكون قد أسند إليه من أحدث راوية تبعه مباشرة، وهو البصري أبو نضرة (المتوفَّى في حوالي سنة 109/ 727). وهذا كلّ ما يمكننا رؤيته من الرسم البياني: فمن الواضح أن أبا نضرة هو الرَّابط المشترك للحديث، يعقبه ثلاث من الروابط المشتركة الجزئية.

وبالمناسبة، فإن أبا سعيد الخدري ينسب إليه حديث ثالث ضدّ الكتابة، الذي ذكر بإسناد مختلف.[4] ولذلك، فهناك احتمال قائم بأنه هو نفسه (وليس أبو نضرة) قد نشر بالفعل الفكرة القائلة بأنه ليس من المفروض على الناس تدوين الأحاديث.

مثل الحديث في الشكل الثاني/ 1، نجد أيضاً الحديث في الشكل الثاني/ 2 في المُصنَّفات "القديمة» لأبي خيثمة،[5] وابن أبي شيبة.[6] وهذا

(1) الذهبي (1963، المُجلَّد 3، ص. 404-405).

(2) أبو خيثمة (1385، ص. 131، رقم 95).

(3) ابن أبي شيبة (1966-1983، المُجلَّد 9، ص. 52، رقم 6491).

(4) يقرأ الإسناد من «الرَّابط المُشتَرك» نحو الماضي على الوجه الآتي: خالد بن مهران الحذّاء (المتوفَّى حوالي سنة 141/ 758؛ البصرة) عن أبي المتوكّل علي بن داود (المتوفَّى حوالي سنة 102/ 720- 721 أو بعدها؛ البصرة) عن أبي سعيد الخدريّ. ونص الحديث: «ما كُنَّا نكتب غير القرآن والتّشهُّد» (الخطيب البغدادي، 1974، ص. 93؛ أبو داود 1369/ 1950، المُجلَّد 3، ص. 434، رقم. 3648).

(5) أبو خيثمة (1385 هـ، ص. 145، رقم 153).

(6) ابن أبي شيبة (1966-1983، المُجلَّد 9، ص. 53، رقم. 6495).

الحديث مثل الحديث المذكور سابقاً، هو من الأحاديث المهمة التي يتكرر ذكره في كثير من الأحيان ضد تدوين الأحاديث كتابة، فضلاً عن أنه ربما يكون موثوقاً، لكنه على الأقل قديم: فإن لم يأت من أبي موسى الأشعري فإنه يجب أن ينسب إليه عن ولده أبي بردة في الكوفة — كما يمكننا رؤيته من الرسم البياني، الذي يبين أبا بردة باعتباره الرَّابط المشترك للحديث فضلاً عن عدد من الروابط المشتركة الجزئية.

و باختصار، فقد أسسنا عدداً من النتائج الإيجابية من تحليلنا للأحاديث ضد تدوين الأحاديث كتابة:

1- في أغلب الظن، لم يقدم النبي نفسه أبداً أي قول حول عدم تدوين الأحاديث.

2- لا يمكننا استبعاد أن الكراهية أو الحظر كان من الواضح بالفعل قد أعلن أو تلفظ به في القرن الأول الهجري / القرن السابع الميلاديّ من قبل بعض الصحابة في المدينة.

3- وإن الكراهية والحظر قد تم بالفعل نشره ودعم خلال الجيل الأول من التابعين (خلال الربع الأول من القرن الثاني للهجرة / القرن الثامن للميلاد، ولاسيّما في البصرة والكوفة.

4- وخلال الجيل الثاني من التابعين (خلال الربع الثاني من القرن الثاني للهجرة / القرن الثامن للميلاد) في المدينة، وكان بفعل "الإسقاط الماضوي" بالرجوع إلى النبي.]247[أما عن الأحاديث المدرجة هاهنا التي تثبت التدوين المكتوب، فإننا نجد ما يأتي في المُصنَّفات "القديمة": الحديث في الشكل الثالث/ 1 في مصنف ابن أبي شيبة[1]، وفي الشكل الرابع/ 1 في

(1) ابن أبي شيبة (1966-1983، المُجلَّد 9، ص. 49 50-، رقم. 6479).

جامع معمر بن راشد[1]. إن المُصنَّفات الشرعية الأربعة التي اطلعت عليها تحتوي الحديث الآتي: الحديث في الشكل الثالث/ 1 عند أبي داود[2]، وفي الشكل الرابع/ 1 عند البخاري[3] وعند الترمذي[4].

وفي حالة معاداة كتابة الأحاديث، فقد اتّخذت جميع الرسوم البيانية شكل شجرة: نجد في الأحاديث النبوية، أن التسلسل المعتاد هو]النبي > الصحابي > التابعي > (التابعي) – الرَّابط المشترك[؛ وفي أحاديث الصحابة المذكورة، يكون التسلسل]الصحابي > التابعي > (التابعي) – الرَّابط المشترك[. إن هيكلية إسناد الأحاديث التي تؤيد الكتابة هي أكثر تعقيداً وإشكالية في مسألة التقدير. ومن الوهلة الأولى على الأقل، فإن أياً منها لم يعرض بشكل شجرة. ولكن قد يكون ممكناً من خلال التفسير اختصار تلك الأحاديث في الشكل الثالث/ 1، والشكل الثالث/ 2، والشكل الرابع/ 2 إلى أن تصبح في هيكلية شجرة.

ويقترب الشكل الثالث/ 1 كثيراً من هذا الأنموذج: على أية حال، في المكان الاعتيادي، فإن له رابطاً مشتركاً واضحاً (ر.م)، وهو عمرو بن شعيب، يعقبه عدد من الروابط المشتركة الجزئية. ولذلك فمن المؤكد أن

(1) اقتباس من كتاب عبد الرزاق (1970–1972، المُجلَّد 11، ص. 259، رقم. 20489).

(2) أبو داود (1369/ 1950، المُجلَّد 3، ص. 434، رقم 3646).

(3) ابن حجر العسقلاني (1398/ 1978، المُجلَّد 1، ص. 313–314).

(4) الترمذي (1292 هـ، ج 2، ص. 111). في مصنفات البخاري (في كتاب ابن حجر العسقلاني (1398/ 1978، المُجلَّد. 1، ص. 311 وما يليها)، أبو داود (1369/ 1950، المُجلَّد 3، ص. 434). يوجد حديث آخر لن نناقشه هنا، والذي يفيد بأن النبي في إحدى المرات سمح لشخص يدعى أبو شاه بتدوين خطبة لاستخدامه الشخصي. إن الناقل الأول المزعوم للحديث هو أبو هريرة، وهو الرَّابط المُشترَك ليحيى بن أبي كثير (المتوفّى في سنة 129/ 746؛ اليمامة). وعلى الرغم من أن هذا الحديث لا يرد في أي من المصنفات «القديمة» ، إلا أنه يعتبر صحيحاً من النقاد المسلمين الحديثين أيضاً؛ راجع جوينبول (1969، ص. 49).

عمرو بن شعيب هو الذي نشر الحديث، ومع ذلك فإنه من المعقول أيضاً أن الرواية الأصل، عبد الله بن عمرو، كان قد نشر بالفعل الحديث بنفسه، وذلك لأن الإسناد قد تفرع من بعده. ولا تزال معظم خطوط النقل تتشعب من عبد الله بن عمرو (باستثناء ذلك الذي بينه وبين عمرو بن شعيب) فهي نادراً ماتكون موثقة وعدد من العلماء الذين أهلّوهم كانوا مجهولين. ولذلك فنحن نعدّهم غير موثوقين ونتجاهلهم. ولا يعني هذا بالضرورة تطبيقه على خط يوسف بن ماهك عن عبد الله بن عمرو مع الرَّابط المشترك (ر.م) أو الرَّابط المشترك الجزئي يحيى بن سعيد القطّان الذي أعلن عن موثوقيته ابن أبي شيبة وأبي داود[1]، وأبو داود[2]،و يبدو بالنسبة لي من غير المحتمل إلى حد ما (لكنه ليس من المستحيل) أن يحيى بن سعيد القطّان (بوصفه رابط مشترك أو رابط مشترك جزئي) قد ابتدع هذا الإسناد، وذلك ربما ليحل محله الإسناد "الضعيف" (وذلك لأنه يتضمن رواية "مكتوبة فقط") وهو لعمرو بن شعيب عن أبيه... مع خط "أفضل" من الرواة (وذلك لأنه يتضمن رواية "مسموعة" / "سماع" فقط). والحجة الرئيسة ضدّ مثل هذا الافتراض هو أن محتوى الحديث ربما لم يكن يصبّ كثيراً وفقاً لميل يحيى، وهو العالم بصري الذي حذر من النقل المكتوب. وسيكون من غير المرجح له بدرجة كبيرة أن "يحسن" الحديث من خلال تزويده بإسناد "أفضل" من ابتداعه. والتفسير الآتي هو الأكثر احتمالية برأيي: إن عبيد الله بن الأخنس، معلم يحيى،[3] الذي زعم أنه قد تلقى الحديث من الوليد بن عبد الله بن أبي مغيث،[4] كان نفسه تلميذاً لعمرو بن شعيب.[5] لقد اتهمه نقاد الأحاديث

(1) ابن أبي شيبة (1966-1983، المُجلَّد 9، ص. 49، رقم 6479).
(2) أبو داود (1369/ 1950، المُجلَّد 3، ص. 434، رقم 3646).
(3) ابن حجر العسقلاني (1984-1985، المُجلَّد 7، ص. 3).
(4) ابن حجر العسقلاني (1984-1985، المُجلَّد 9، ص. 123).
(5) ابن حجر العسقلاني (1984-1985، المُجلَّد 7، ص. 3).

المحليين بالكثير من الأخطاء في النقل.[1] ولذلك، فمن الممكن تصوره تماماً أنه بسبب هذا الحديث، إما سهواً أو عن قصد سمّى وليد بن عبد الله، رجل آخر من معلميه، بدلاً من الراوية الصحيح عمرو بن شعيب. [248] فإن كان الأمر كذلك، لكنا قد استعدنا تقريباً هيكلية الشجرة. وستكون المهمة الوحيدة المتبقية هي حذف خط النقل الذي لم يعلن عن أمر صحته إلّا نادراً ليفضي إلى عطاء بن أبي رباح وإلى ابن جريج، والذي على ما يبدو كان معروفاً فقط لابن جريج. ومن الواضح أنه يستحق ثقة أقل عن تلك التي أعلن عن صحتها والتي تمثل من دون شكّ خطأً تاريخياً لابن جريج عن عمرو بن شعيب. فإذا ما تابعنا إعادة البناء هذه وافترضنا أن الحديث قد تم نشره في البداية من عمرو بن شعيب (بوصفه الرَّابط المشترك)، نجد سؤالاً يفرض نفسه:

هل "رفع" عمرو إلى النبي حديثاً كان في الأصل ينسب إلى / و ينتهي بـ / أو روي عن جدّه عبد الله بن عمرو (ربما الموجود في الشكل الرابع/ 1، الذي كان عمرو بن شعيب في مرجعه على أي حال)، وذلك بإلحاق الإسناد الذي لا يمكن التحقق منه "عن أبي عن جده" له؟[2]. ولصالح هذه الفرضية، يمكننا المحاججة أن عمرو بن شعيب يفضل دوماً النبي كمصدر للمعرفة الشرعية.[3]

وفي الختام، ينبغي التشديد على أن هذه الاعتبارات هي افتراضية بحتة. فليس بمقدورنا على أساس تحليل الإسناد فقط استبعاد احتمالية أن الحديث قد نشر بالفعل في القرن الأول / السابع من عبد الله بن عمرو.

(1) على سبيل المثال، ابن حبّان في كتاب ابن حجر العسقلاني (1984-1985، المُجلَّد 7، ص. 3).

(2) إذا كان الأمر كذلك، فلدينا تماثل تماماً للحديث في الشكل الأول / 1 / 2 / 3 الذي ناقشناه في أعلاه، وكما رأينا ربما كان مشتقاً من الشكل الثاني/ 1.

(3) متزكي (2002، ص. 212 – 213، 239).

أما حالة الحديث في الشكل الثالث/ 2 فهي تعد أقل تعقيداً. إن نصّه ليس أكثر من شكل مختلف، والأكثر دقة أنه شكل مختلف محدث لصياغة الشكل الثالث/ 1. إن عبد الله بن المؤمل، الذي تلقى الحديث عن عمرو بن شعيب، هو المسؤول عن هذا التدخل.[1] لقد استبدل ببساطة العبارة القديمة "بلى فاكتبوها»! مع شعار «قيدوا العلم». فهو إذن ليس تزيفاً صريحا، ولكنه حالة خاصة من "الرواية بالمعنى". (النقل غير الحرفي). وخطا النقل اللذان لا يمران عبر عمرو بن شعيب إلى عبد الله بن عمرو هما أمر مشتبه به: قارن المناقشة للشكل الثالث/ 1 على خط ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح عن عبد الله بن عمرو. إن شاهدنا الوحيد عن الخط، ابن أبي مليكة عن عبد الله بن عمرو، هو ابن المؤمل، الذي هو على الأرجح "كاذب". ولعل ابن المؤمل أراد أن يدعم روايته "المحدثة" بأسانيد إضافية. فإن كانت استنتاجاتنا لحدّ الآن صحيحة — وهو أمر مرجح جداً في هذه الحالة— لكنّا قد أعدنا هيكلية الشجرة المألوفة في هذا الحديث أيضاً: فرابطه المشترك سيكون عمرو بن شعيب؛ وعبد الله بن المؤمل هو رابطه المشترك الجزئي.

وعن الحديثين للصحابيين في دعم التدوين المكتوب والتي قمنا بوضعها في الرسوم البيانية السابقة، فإن الموجود في الشكل الرابع/ 1 هو قديم دون شك؛ ذكر في كتاب "جامع" لمعمر.[2] لقد نقله معمر مباشرة من معلمه همّام بن منبّه. وإذا لم يكن عن أبي هريرة، فيجب أن يكون قد نسب له بعد جيل فقط. وكما هو مبين في الرسم البياني، فللحديث رابطان مشتركان: همّام بن منبّه وعمرو بن شعيب. وهذا الأخير، عمرو بن شعيب، بدوره تلقاه عن أبي هريرة من خطين من الرواة: مجاهد والمغيرة بن حكيم.

والحديث في الشكل الرابع/ 2 له رابط مشترك واضح (مع رابطان

(1) انظر أيضاً الحديث في الشكل الثالث/ 1 .

(2) عبد الرزاق (1970– 1972، المُجلَّد 11، ص. 259، رقم 20489).

مشتركان جزئيا): مجاهد. ولذلك فإنه يجب أن يكون قد نشر الحديث في بداية القرن الثاني للهجرة / القرن الثامن للميلاد، إن لم يكن قبل ذلك. أما الخطوط الأخرى [249] المنبثقة عن الرَّابط (المزعوم) الأصلي، عبد الله بن عمرو، فهي إما نادرا ما أعلن عن صحة أمرها، (مثل أبو راشد الحبراني عن عبد الله بن عمرو) أو أنها تستند فقط على شهادة رابط بمفرده (مثلاً، ليث عن طاووس عن عبد الله بن عمرو؛ طاووس أثبته ليث فقط، وليث بدوره تلقى الحديث في رابط متين من مجاهد).

وتلخيصاً وإيجازاً لمناقشتنا، يمكننا أن نذكر الآتي: من المؤكد أن الأحاديث قد اتّخذت موقفاً إزاء الكتابة ترجع إلى الصحابة أبي هريرة وعبد الله بن عمرو (الشكل الرابع/ 1 والرابع/ 2)، وذلك في بداية القرن الثاني للهجرة / القرن الثامن للميلاد. ومن المحتمل أن هذه الأحاديث قد نشأت بالفعل مع هذين الصحابيين. وفي هذه الحالة فإنهم كانا قد نشراً الحديث في القرن السابع / القرن الأول. وأمّا الأحاديث النبوية التي سمحت بالتدوين المكتوب للأحاديث، فعلى الأرجح أنها أكثر حداثة من أحاديث الصحابة المتماثلة (إن أبكر رابط مشترك يمكن التحقق من هويته بشكل أكيد من مجموعة الأحاديث السابقة، التي يمثلها الشكل الثالث/ 1 والثالث / 2، هو عمرو بن شعيب المتوفَّى في سنة 118/ 736)، لكنه بالتأكيد أقدم بكثير من الأحاديث النبوية تلك التي تحظر التدوين المكتوب (التي فيها زيد بن أسلم، المتوفَّى في سنة 136/ 753، هو الرَّابط المشترك). ومع ذلك لا يمكننا استبعاد احتمالية أن يكون الحديث النبوي الذي يوافق على التدوين المكتوب قد نشر في وقتٍ مبكر من القرن الأول / القرن السابع (مع عبد الله بن عمرو باعتباره الرَّابط المشترك للحديث في الشكل الثالث/ 1 والثالث / 2).

ومن ثم نصل إلى التسلسل الكرونولجي الافتراضي الآتي (فيما يتبع،

سنتجاهل القرن الأول الهجري / القرن السابع الميلاديّ، والذي قد يكون فيها مناقشة أوليّة عن الموضوع:

1- نسب التابعون إلى الصحابة أحاديث وافقوا فيها على التدوين (الربع الأول من القرن الثاني للهجرة / القرن الثامن للميلاد، ولاسيّما في مكة واليمن)، ولعل هذا كان في البداية كرد فعل على الإجماع السائد (النظري) على عدم كتابة الأحاديث (للاستعمال العام)، في وقت لاحق أيضاً كرد فعل على ما يأتي في الفقرة (2).

2- وفي الحقبة نفسها، نسب تابعون آخرون إلى الصحابة أحاديث ضد الكتابة (في البصرة والكوفة، وكذلك في مكة)، ولعل هذا كان في البداية كرد فعل للممارسة المتزايدة والمتنامية لتدوين الأحاديث كتابة كوسيلة مساعدة للذاكرة وفيما بعد ذلك للطعن في الفقرة رقم (1)، ولكن — الأكثر أهمية – لمقاومة جهود الأمويين تجاه عملية التدوين.

3- نشوء حديث نبوي لصالح الكتابة (الربعين الأول والثاني للقرن الثاني للهجرة/ القرن الثامن للميلاد. ولاسيّما في مكة) كرد فعل على ما ورد في الفقرة (2).

4- ظهور حديث نبوي ضد الكتابة (في الربعين الثاني والثالث من القرن الثاني للهجرة / القرن الثامن للميلاد: المدينة و البصرة) كرد فعل على ما هو في الفقرة (3) ولاسيّما كرد فعل على السائد في الاستخدام العام للمُصنَّفات المكتوبة من المحدّثين في دمشق، ومكة، وصنعاء.

الملحق

إن أكثر الأعمال أهمية في الآونة الأخيرة حول هذا الموضوع هو البحث الطويل الذي كتبه مايكل كوك والموسوم بـ «معارضو تدوين الحديث في صدر الإسلام».[1] إذ يتفق معي فيما يتعلق بأكبر عدد من النقاط، ولكنه يشير أيضاً إلى "خلافات أساسية وجوهرية".[2] فهو يكتب: «يلتزم شولر بطريقة شاخت في" الرَّابط المشترك" الذي يشكل الفرق المنهجي الرئيس بين نهجه ونهجي".[3] ويؤكد كوك بالحجج أننا لا يمكننا أن نقدم أي حق للمطالبة بشيء حول الجدل الدائر الذي يكتنف تدوين الأحاديث كتابة في القرن الأول / السابع.[4] ومن المثير للاهتمام، إنه ليس لديه اعتراض جدي على تسلسلي الزمني لهذا الجدل.[5] والسبب الآخر للخلاف هو روايتي عن جهود الأمويين في تدوين الحديث. فضلاُ عن اتّخاذي نشاطات الزهري باعتباره جامعاً للأحاديث.[6] وعلى أساس الحجج المبينة في أعلاه، ما زلت اعتقد بأنني لا أرى أي سبب للشك في صحة هذه "الأخبار". إن اعتراض كوك الرئيس لهذا الرأي هو في أن هذه المبادرات كان تاريخية، تمثل جهوداً واقعية ومتماسكة من جانب السلطات في سوريا، كان علينا أن نتوقع ذلك منهم أن يتركوا علامة قوية على الرواية أو الحديث السوري؛ ولكن هذه

(1) كوك (1997).

(2) كوك (1997، ص. 442).

(3) كوك (1997، ص. 448؛ راجع 490–491).

(4) كوك (1997، ص. 491).

(5) راجع ص. 141، ص. 139–140.

(6) انظر ص. 123–124.

ليست في الواقع المسألة. ومع ذلك، فإن المؤلف يعترف أن "هذه الأخبار... هي ليست في ذاتها غير قابلة للتصديق".[1] ينظر أيضاً ملحوظاتي ذات الصلة في صفحات أخرى.

وهناك مصدر حديث آخر مهم في هذه القضية هو بحث كيستر الموسوم بـ "لا تقرأ القرآن على المصحفيين... بعض الملاحظات على نقل الحديث". يسرد كيستر ويحلل الكثير من الأحاديث التي تتعامل مع تدوين الحديث كتابة.[2]

الصفحات22 و 123–124

وأغلب الظن أن عنصر الإكراه واضح في حديث الزهري «كنا نكره الكتاب... » الذي يتعلق بالخليفة هشام وليس بعمر الثاني: لا يقع هذا العنصر في الأحاديث التي تشير إلى عمر الثاني والتي تتعامل مع تدوين الحديث.[3] فإن كان هناك أي ذكر لحاكم مارس ضغطاً، فإنه وبشكل ثابت ودائم "الخليفة هشام"، وليس عمر الثاني أبداً. وكما يظهر، فإن كوك يعتقد أن الأخبار بشأن تدوين الحديث تحولت من هشام إلى عمر: "في بعض النسخ... (المتنمر) هشام استبدل بـ (الزاهد) عمر بن عبد العزيز؛ وعندئذ تفتقر الرواية إلى عنصر المغفرة والعذر".[4] ويبدو لي أن الأحاديث بخصوص جهود ومساعي عمر الثاني في التدوين قد ذكرت في الأصل أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم على كونه الجامع كما (المختار للمنصب). والظاهر، أن الأخبار المُتأخِّرة وغير الموثوقة فقط زيفت الرَّابط بين عمر

(1) كوك (1997، ص. 474).
(2) كيستر (1998).
(3) راجع كوك (1997، ص. 460–461).
(4) كوك (1997، ص. 461).

الثاني والزهري.[1] ولذلك فأن تصنيف الحديث للزهري — الذي أعتبره مصدراً موثوقاً — ربما حدثت فقط خلال خلافة هشام. فهو الذي كلف بذلك لكي يستخدمه الأمراء.

الصفحة 128

يبدو أنه لا يوجد معارضة إلى حد ما في اليمن في النصفِ الأول من القرن الثاني الهجريّ / القرن الثامن الميلاديّ تدوين الأحاديث كتابة على الإطلاق.[2] ويشير كوك إلى أنه في معظم المصادر، فإن طاووس بن كيسان (المتوفَّى في سنة 106 / 724–725) قد صور كأنه معارض للكتابة. ففي هذه المسألة، فإنني أقف الآن إلى جانب كوك الذي يذكر أن "كل من الحديث المكي واليماني يوفران دليلاً أو شاهداً مفيداً حول الجدل بشأن الكتابة".[3]

الصفحة 130

يمكنُ العثور على رواية سزكين عن طريقته مترجمةً في الفصلِ الأول، ص178، رقم 132.

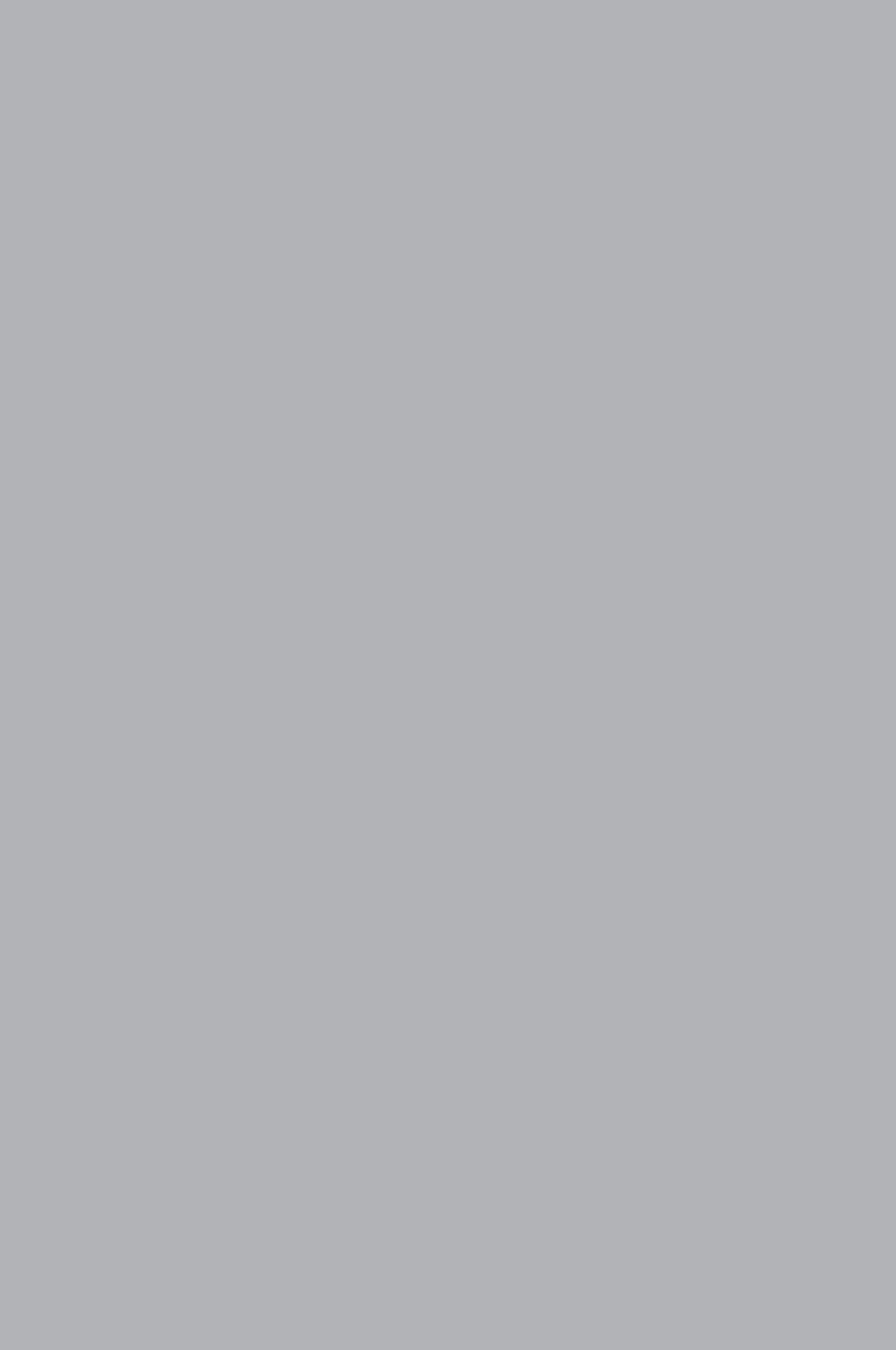
الصّفحتان 139–140

عندما أبدى مايكل كوك رفضه أسلوب الرَّابط المشترك، والذي يستند عليه الجدل في افتراضي الكرونولوجي، قدم كوك ملحوظة بقوله: «على الرغم من عدم القدرة على تأسيس مثل هذا التسلسل الزمني بمفردي، لكن ليس لدي أي اعتراض جدّي حول ذلك."[4]

(1) راجع ص. 124.
(2) كوك (1997، ص. 469).
(3) كوك (1997، ص. 470).
(4) كوك (1997، ص. 491).

الفصل السادس

مَن مؤلِّفُ "كتاب العَين"؟



"**هذا الكتابُ أوّل التآليف**" (حاجي خليفة «كشف الظنون»)

يُعَدُّ كتابُ العين أوّلَ وأقدمَ معاجِم اللّغة العربيّة المكتوبة بالعربيّة[1]. وهو يتألَّفُ من جِزأَين: المُقدّمة، الّتي تحدِّدُ فكرةَ كتابةِ مُعجَم، ذلك الذي يضمُّ جميعَ المُفرَداتِ المُعجَميّة ومُفرَدات اللّغة العربيّة، والمُعجَم بالمعنى الضَّيق للكلمة. تؤسِّسُ المُقدِّمة نظاماً له خصوصيّةٌ عاليةٌ في الهيكليّة، وذلك ترتيب الجذور العربيّة تلك التي تُشكِّل نظام الجذاذات]اللِّيماتا- Lemata : أي الشّكل المُعجَميّ القانونيّ للكلمات التي تتشاركُ في المعنى عَينهِ[، ولا يستندُ هذا النّظام على التّرتيب الأبجديّ، إنّما على المعايير الصّوتيّة، وفقاً لجذرِ الحروف حيثُ تلفُّظها ونطقها. ومن الأصواتِ المُخرَجة في أعمق نقطةٍ من الحلقِ، والحنجرة، وتمضي صعوداً وتنتهي إلى الشّفتَين. ووفقاً لهذا المُخطَّط، فإنَّ "أعمقُ" صوتٍ هو حرفُ "العين".

وفي الجزءِ الرّئيسِ لهذا العمل، المُعجَم بالمعنى المُناسب له، دوِّنَت الجذورُ العربيّة وتمَّ توضيحُها وشرحُها[2]، ورُتِّبَت وفقاً لمبدأٍ ونظامٍ تمَّت مُناقَشته في

(1) * هذا العمل مُهدى للبروفيسور ستيفن وايلد في ذكرى تقدير وقتِنا المُمتع الذي قضيناه معاً في بيروت.
حول المُناقَشة الآتية، راجع مُلخَّص وايلد (1965، ص. 9، 13 وما يليها). [للحصول على خلفيّة أساسيّة لهذا الفصل، انظر الفصل الثاني، ص. 49–58 و شولر (2002b، ص. 91–107).]

(2) حول أسلوب الشرّح في كتاب «العين»، راجع وايلد (1965، ص. 41 وما يليها). يلحظ وايلد في الصّفحة رقم. 43 المقطع الآتي: «لذلك، من حيث المبدأ، فإنَّ كتاب «العين» هو مُعجَم أيضاً... حيثُ يقتبسُ شواهدَ ومراجع شعريّة، أي أنّه هو مُعجَم مرجعي».

المُقدّمة[1]. و كلُّ حرف جرٍّ مُفرَد لا يحتوي فقط على مادّة المُعجَميّة، لكنَّه يحتوي في كثيرٍ من الأحيان أيضاً على مادّة نحويّة، وما يتعلَّقُ بفنونٍ مُعيَّنة، ومعلوماتٍ موسيقيّة[2]. و يسردُ في الفصل الأوّل جميعَ الجذور التي تبدأ بحرفِ "العين" أو تلك التي تحتوي على حرفٍ ساكِن في أيِّ موضعٍ من المواضع الأخرى. ولذلك فإنَّ الكتابَ كلَّه يُطلَق عليه كتاب العين.

ولا ينبغي لنا هنا مُناقَشة الأهمِّيّة الجوهريّة لعملِ المُعجَم العربيّ والفائِدةِ الكبيرة التي أثارَها ما يسمَّى بنظام التّرتيب الصَّوتيّ. بل سنركِّزُ في الدّراسة الآتية على إشكاليّة التّأليف: مَن كانَ مؤلِّفُ هذا العمل، أقدمِ مُعجَمٍ عربيّ، [16] وربَّما أقدم عملٍ علميّ في اللّغة العربيّة؟

ومُناقَشة هذه المسألة، على حدِّ قول سزكين[3]"مُعقَدة للغاية ويرجعُ تاريخُها إلى حقبةٍ مُبكِّرة جدّاً". إنَّ أحد المُرشّحين الذين يُذكَرونَ مِراراً وفي كثيرٍ من الأحيان في التّأليف هو النّحويّ البصريّ الكبير والعالِم بالعروض، الخليل بن أحمد (المُتوفَّى على الأرجح بينَ 160/ 777 وبينَ 175/ 791) [4]. وهو أستاذ سيبويه ومُكتشِف نظام العروض العربيّ. وبالرّغم من ذلك، فإنَّ هذه اللّمحة الخاطفة على العمل "الكتاب"، تكشفُ أنَّ المسألة أكثرُ تعقيدًا[5]، وذلك لأنَّه بالنّسبة للخليل كثيراً ما يُنقَلُ منه أو يُقتبَس عنه،

(1) حول ترتيب الوحدات لكلّ فصل من الفصول، راجع وايلد (1965، ص. 35 وما يليها).

(2) راجع تالمون (1997، ولاسيّما ص. 114).

(3) سزكين (-1967، المُجلَّد 8، ص. 52).

(4) حولَ شخصه، راجع سزكين (-1967، المُجلَّد 8، الصَّفحات 51-56)؛ بروينلش (1926، ص. 58-67)، وفي دراسة أكثر حداثةً واستفاضةً، انظر تالمون (1997، الصَّفحات 1-90). و يمكن العثور على معلوماتٍ أكثر حولَ تأريخ وفاته في دراسة بروينلش (1926، ص. 61) وتالمون (1997، ص. 17 18-). [انظر أيضاً المواد الواردة في دراسة رايدنج (1998).]

(5) حول المُناقشة الآتية، راجع مرّةً أخرى مُلخَّص وايلد (1965، ص. 14 وما يليها).

لكن بوصفِه ثقةً أخذَ منه من بينِ جملةِ أمورٍ أخرى. فضلاً عن ذلك، نجدُ الكثير من الاقتباسات من اللّغويّين أو من الشّعراء، وبعضَها مُتأخِّرٌ بصورةٍ ملحوظةٍ عن الخليل، ولايستطيعُ بالتالي هو نفسُه نقلَها. وفوقَ هذا وذاك، يُمكِنُنا أن نقرأَ في المُقدّمة عن المُساهَمات الكبيرة لهذا العمل من جانب علماءَ آخرين، فهناك شخصيّةٌ مُحدَّدة وهو اللّيث بن المُظفَّر (المُتوفَّى في سنة 100/ 815-816)[1]. بصرف النّظر عن أنَّه كانَ على ما يبدو رفيقاً أو صديقاً للخليل، ولا يُعرَفُ الكثيرُ عن هذا العالم اللّغوي المغمور.

وقد تمَّ بالفعل تكريس العديد من الدّراسات حولَ إشكاليّة تأليف كتاب "العين".[2] حيثُ يوجد ثلاثة علماء على وجهٍ خاصٍّ تركوا بصماتِهم في هذه المُناقَشة، وهم: أرش بروينلش، وستيفان وايلد، و رافائيل تالمُون.

إنَّ أرش بروينلش في دراسته باللّغة الألمانيّة المُعنوَنة "الخليل وكتابه العين".[3] وكانَ بروينلش هو الأول بينَ العلماء من ميَّزَ نظريّاً وعمليّاً بينَ المنهجَين وجعلَ الأمرَ مفتوحاً ومكشوفاً لنا في الإجابة على إشكاليّة تأليفِ كتاب العين:

1- تحليلُ نصِّ العمل نفسه؛

2- جمعٌ ودراسةٌ نقديّةٌ وتفحُّصٌ نقديٌّ للمواقف التي اتّخذَها العلماء المُسلمين في العصور الوسطى بخصوص هذه المسألة.

وخلاصة القول، إنَّ بناءَ بروينلش يُفيد أنَّ غالبيّة علماء المُسلِمين، قد

(1) معلومات حول شخصه، راجع سزكين (-1967، المُجلَّد 8، ص. 159)؛ تالمون (1997، ص. 97 وما يليها). إنَّ تاريخ وفاته (190/ 805) الذي رشّح في دراسة سزكين (-1967) وهو حدس من سزكين لا يمكن تأكيد صحّته من مصادرنا؛ راجع تالمون (1997، ص. 99، رقم 40).

(2) انظر القائمة في دراسة تالمون (1997، ص. 91، ملحوظة رقم. 1) وقائمة مراجعه.

(3) في سياق مقالة نشرت في عام (1926).

أنكروا أو رفضوا تأليف الخليل للكتاب، إذ اتّخذوا رأياً بأنَّ علماءَ غيرَه، اللّيث بن المُظفَّر على وجه لخصوص، قد أسهموا في العمل. وهذه هي مُلاحَظة جوهريّة وأساسيّة. ووفقاً لرأي بروينلش، ذلك الذي استندَ أساساً على تحليلِه لنصّ الكتاب (الذي لم يكُن مُتاحاً له إلّا على نحوٍ جزئيّ)، وهو على النَّحو الآتي: بينَما يستحقُّ الخليلُ أن يُدعى بوصفه «مُبدِعاً فكريّاً» ومصدرَ «الخطّة» أو الفكرة لمثل هذا المُعجَم العربيّ الشّامِل وتدبيرِه الحكيم... على نمطِ المعايير الرّسميّة»، فلابدَّ للعالم اللّيث أن يقيّدَ له الفضلَ في مواصلتِه واستكمالِه[1]. ويلحظُ بروينلش: "علينا أن نعملَ معَ واحدةٍ من تلك [17] الحالات المُتكرِّرة التي يكونُ فيها مبدعُ الفكرةِ غيرَ مُتطابِقٍ معَ كاتبها"[2].

وممَّا لا غرابةَ فيه، أن تتمَّ إعادةُ النّظر في إشكاليّة التأليف مرّةً أخرى في دراسة وايلد حولَ كتاب العين- إن لم يكن سوى بسبب توافُرِ النّصِّ الكاملِ للعمل في "مخطوطة برلين". حيثُ تؤكِّدُ وتحدِّدُ تلك النّتائجَ التي توصَّلَ إليها بروينلش. ويُمكِنُ تلخيصُها على النَّحو الآتي.[3] فكتابُ العين في شكلِه المنقول كانَ لابدَّ وأنَّه صنّفَ على أساسٍ من مصادرَ مُختلِفةٍ، ولا يُمكِنُ أن يكونَ مصدرُه الخليلَ برمّته. والأحرى أنّ يكونَ، بالنّسبة إلى الجزء الأكبر منه، مصدرُه اللّيث بن المُظفَّر. كذلك فإنَّ مُنقِّحينَ مُتأخِّرينَ قد أسهموا بدورٍ في جزءٍ من المادّة[4]. غير أنَّ المُؤلّف الفعليّ أو على الأقلّ المُصنِّف أو المُحرِّر الأكثر أهمِّيّة هو اللّيث. ويُمكِنُ لتلك المقاطع والأفكار التي ينسبُها المُحرِّر له صراحة، أن تعزى بثقة إلى الخليل. وهي كما يأتي:

---

(1) بروينلش (1926، ص. 95).

(2) بروينلش (1926، ص. 68). أمثلة في الفصل الأول، ص. 36-37 مع الملحوظة رقم. 144 والملحوظة رقم. 145، والفصل الثاني، ص. 47 (= شولر، 1985، ص. 219 مع الملحوظة رقم. 82 83-، 1989، ص. 41-42).

(3) راجع وايلد (1965، ص. 14 وما يليها).

(4) فضلًا عن ذلك، راجع فرستيغ (1993، ص. 165-166).

3- ُعظَم نص المُقدّمة بالغة الأهمّيّة، بما في ذلك فكرة الإبداع وصناعة مُعجَم شامل للغة العربيّة وتبرير تنظيمه المُميز. زد على ذلك أن هذه المُقدّمة موجودة ليس بالصيغة أو الشّكل الذي حقّقه وحرّره الخليل، لكن في التنقيح الذي قام به اللّيث.

4- تنسب هذه الأقسام من المُعجَم إلى الخليل صراحة. ويلحظ وايلد: "هذا يعني أنَّه بالنّسبة إلى الجزء الأكبر من كتابِ العين، لا نستطيعُ أن نثبتَ، ولذلك لا ينبغي أن نفترضَ، مصدرَه وأصلَه المُباشَر أو غيرِ المُباشَر من الخليل.»[1]

وعلى الرّغم من أنَّ نتائجَ كلٍّ من بروينلش و وايلد هي إلى حدٍّ كبير نتائج مُنسَجمة ومُتوافِقة وتستندُ على أساسٍ منهجيٍّ وبنيويٍّ ونصّيٍّ ثابتٍ، لكنَّهما لم يحصلا على اعترافِ الإجماع ويتعرَّضانِ بينَ الفينة والأخرى للجدل والمُحاجَجة.

لقد زعمَ درويش في مُقدّمةِ تحقيقهِ للجزء الأوّل من كتابِ العين (المطبوعُ في سنة 1967)، أنَّ الخليلَ قد كتبَ الكتابَ كلَّه؛ وإنَّه نفى دورَ اللّيث وقلَّصه إلى كونِه دوراً بسيطاً باعتبارِه دورَ ناقلٍ أو راويةٍ[2]. واعتماداً على درويش، فإنَّ العديدَ من اقتباساتِ لغوّيين وشعراء لاحقين هي إضافاتٌ أُلحِقَت من خلال مُنقِّحين لاحقين مثل ما نجدُه كثيراً في أعمال علميّة عربيّة قديمة.[3]

[18] إنَّ نصَّ كتابِ العين مُتاحٌ الآن تماماً في طبعة بثمانيةِ أجزاءٍ من تحقيق المخزوميّ والسّامرائيّ. لقد اتَّفق المُحقِّقَين معَ الموقف الذي اتَّخذه

---

(1) وايلد (1965، ص. 16).

(2) الخليل بن أحمد (1967، ص. 28).

(3) الخليل بن أحمد (1967، الصَّفحات 20، 29-30).

درويش وخلُصا إلى نتيجة: «أنَّ كتابَ العين، بتأسيسِه وبحشوِه، وبيانِه وتفسيرِه واستشهادِه، إنَّما هو كتابُ الخليل، لأنّه بعملِه وعقلِه أشبهُ».[1]

وهما يؤكِّدان على أنَّ وجهة النَّظر المُخالِفة من الرِّواية الأصليّة التي أُثيرَت لأنَّ الكتابَ قد أُبتدِعَ في وقتٍ كانَ فيه العلماءُ غيرَ قادرينَ ذهنيّاً على استيعابِ وقبولِ مثل هذا الإنجاز المُدهِش.[2]

وبينَما كانَ هؤلاء العلماءُ العربُ ينسبونَ كتابَ العين كلَّه تقريباً إلى الخليل، فإنَّ المُستعرِبَ البولندي يانوش دانيتسكي اتّخذَ موقِفاً مُعارِضاً تماماً. وفي بحثِه الموسوم "النّظريّة الصَّوتيّة العربيّة المُبكِّرة: عروض الخليل بن أحمد وسيبويه»(1986)، سعى لإثباتِ أنَّه من غيرِ المُمكِنِ للخليلِ أن يكونَ هو الأبُ الفكريّ لكتابِ العين، ناهيكَ عن أن يكونَ المُؤلِّفَ الفعليّ. وقد وصلَ إلى هذا الاستنتاج على أساسِ مُقارَنةٍ بينَ تعاليمِ العروض التي نُسِبَت إلى الخليلِ في كتابِ العين وتلكَ التي طرحَها تلميذُه المشهورُ سيبويه في عمله النّحوي "الكتاب". لقد كانَ دانيتسكي قادِراً على إثباتِ أنَّ النّصوص المنسوبة إلى الخليل لا يُمكِنُ لسيبويه معرفتَها: في حينِ كانَ الأخيرُ أي سيبويه، كما أظهرَ ولفغنك رويشل، ينقلُ من الخليل مِئات المرّاتِ في كتابه،[3] لا نجدُ أيَّ إشارةٍ واحدةٍ إليه في كتابِه ضمنَ القسم الذي يتناولُ به العروض،[4] وبما أنَّ نظامَ الخليل الصوتيّ كانَ متفوِّقاً فيه ومُتقِنَه بشكلٍ كبيرٍ حينَما يُقارَن بسيبويه، يفترِضُ دانيتسكي أنَّه قد ظهرَ في وقتٍ لاحقٍ من نظام سيبويه، ولذلك لا يُمكِنُ أن يكونَ قد نشأَ معَ الخليل. ويؤدّي افتراضُ

(1) الخليل بن أحمد (1980–1985، ص. 27).

(2) الخليل بن أحمد (1980–1985، ص. 18).

(3) كتب رويشل (1959، ص. 9) ما يأتي: «إنّنا نواجه اسم الخليل 410 مرّةً في كتاب سيبويه. فضلاً عن ذلك، يوجد 174 موضعاً لم يذكر اسمه صراحة، لكن من الواضح أنه المقصود».

(4) أشيَر إلى ذلك مُسبقاً من خلال بروينلش (1926، ص. 93).

دانيتسكي[1] إلى استنتاجٍ مفادُه أنَّ عزوَ اللّيث بموادٍّ إلى الخليل هو أمرٌ غيرُ صحيح، بمعنى أنَّها مُزَوَّرةٌ عمداً. وكدليلٍ على صحّة فرضيّته، فإنَّه اقتبسَ أيضاً وجهاتِ نظرِ فقهاءِ اللّغة العربيّة القدامى، ومُعظَمهم شكّكَ أو رفضَ بصراحة تأليفَ الخليل.[2]

وفي الآونة الأخيرة، نشرَ تالمُون وجهاتِ نظرِه بشأن مسألةِ التّأليف. ففي كتابِه الموسوم بـ "قواعد اللّغة العربيّة في عصرِ التّكوين: كتاب العين ونسبته إلى الخليل بن أحمد (1997)، أجرى تحقيقاً دقيقاً وسبرَ المُشكِلةَ مرّةً أخرى من جميع الزَّوايا. وكانَ أحدُ المناهج التي اتّخذها تجميعَ كلّ الأمثلة والحالات في كتابِ العين حيثُما اقتبسَ أو نقلَ عن الخليل ويُحلِّل كلاً من الألفاظ المُستخدَمة في تقديم الاقتباسات ومُحتوَيات الاقتباسات ذات الصّلة.[3] زِدْ على ذلك، أنَّه فحصَ المجموعةَ الكامِلةَ للمُناقَشات والتّعاليم النّحويّة (لكن ليست المُعجَميّة) التي عُثِرَ عليها في كتاب "العين" [19] ضدَّ التَّعاليم الّتي تعزَى عادةً إلى الخليل في أعمالٍ أخرى (ولاسيّما في كتاب سيبويه).[4]

كانَ موقفُ تالمُون حولَ مسألةِ التّأليفِ يتطابقُ إلى حدٍّ كبيرٍ مع وجهات النّظر التي اتّخذَها كلٌّ من بروينلش و وايلد. وعلى أساسٍ من دليله النّصيّ، قدَّمَ الدّليلَ على أنَّ إسهامَ الخليلِ الرّئيس يتألّفُ من "تشكيل الخطوط العريضة لكتاب العين،" وخطّته ومُخطّطه[5]؛ وعلى الرّغم من أنَّه لم ينجحْ في مَسعاه لعملِ جذاذاتٍ إفراديّةٍ على نحوٍ مُفصَّلٍ، وهذا الأمرُ تُرِك إلى اللّيث

(1) دانيتسكي (1978، ص. 56).

(2) دانيتسكي (1978، ص. 52).

(3) تالمُون (1997، ص. 114 وما يليها).

(4) تالمُون (1997، الفصل الثالث، ص. 127–214)؛ هذا هو بالتّأكيد الإنجاز الأكثر أهمّيّة في الكتاب.

(5) تالمُون (1997، ص. 115).

للتّوضيح. لكن كما في عباراتٍ مثل هذه " قالَ اللّيث: قلتُ للخليل... فقالَ اللّيث"، تظهِرُ "أنَّ الخليلَ تعاونَ مع اللّيث في تأليف المداخِل لهذا المُعجَم، وكانَ ثقتُه في التَّنظيم التّفصيليّ والمنهجيّ لُمخطَّطه العام."[1]

علاوةً على ذلك، فإنَّ النتائجَ الآتية لعمل تالمُون لها أهمّيّتها في هذه الدّراسة:

1- جميع المعلومات الوارِدة في أدب التَّراجم والسّير الذّاتيّة حولَ العلاقةِ بينَ الخليلِ واللّيثِ ودورِ كلٍّ منهما في خلقِ كتاب العين، أُخِذت من الكتابِ نفسِه.[2] ولذلك لا يُمكِنُنا التّعامُل معها على أنّها دليلٌ مُستقِلٌّ للأقوال التي يقدِّمُها الكتابُ نفسُه. تأتي هذه المعلومات مُكمِّلة ذات أهمِّيّة لتحليلِ بروينلش حولَ آراءِ العلماء المُسلِمين من السّكانَ المحلّيين.

2- يُمكِنُ أيضاً للعديد من التّعاليم النّحويّة المنسوبة صراحةً إلى الخليل في كتاب سيبويه وفي مصادرَ مُبكِّرةٍ أخرى أن تكونَ مُتوافرةً في كتابِ العين. وهنا، ينسَبُ عددٌ منها تحديداً إلى الخليل، وعددٌ آخرُ منقولٌ من دون تسمية المصدر[3]. و يعني هذا أنَّ – إضافةَ ذات أهمِّيّة إلى نتائج وايلد – أجزاءً كبيرةً في المُعجَم، منها مقاطعُ لم تنسَب صراحةً له، ولابدّ أن تكونَ استندَت على تعاليمِ الخليل.

بيدَ أنَّ تالمُون لم يشرَح سببَ، وفقاً للرّواية، رفضِ العلماءِ اللّغويّين الأقدم، ولاسيّما رفاقِ وتلامذةِ الخليل المُهمِّين، فضلاً إلى الجيل اللّاحق من العلماء، رفضاً نهائيّاً الاعتراف بكتابِ العين باعتبارِه عملَ مُعلِّمهم وشيخهم. وفي هذا الصَّدد، لا يُمكِنُ تفسير هذه الحالة تفسيراً مقبولاً من

(1) تالمُون (1997، ص. 115).

(2) تالمُون (1997، ص. 113، 116، 125-126).

(3) تالمُون (1997، الفصل الثّالث، ص. 127 وما يليها).

خلال إدراك تالمُون أنَّ المعلومات الواردة في أدب التَّراجم والسّير تعتمدُ إلى حدٍّ كبيرٍ على نصِّ كتاب العين: إنَّ قراءةً دقيقةً للنّصّ لن تكشفَ لهؤلاء العلماء مُساهَمة اللّيثِ فحسب، بل ستكشفُ مُساهَمة الخليل أيضاً. وعلاوةً على ذلك، لم يعلِّقْ تالمُون على الحجّة التي قدَّمَها بروينلش: بأنَّ العلماءَ المُسلِمين لم يشيروا إلى الخليل باعتبارِه لغويّاً[1]؛ فلا تكادُ تسجَّلُ أيُّ حالةٍ من تعاليمه المُعجَميّة التي نُقِلَت في أقدم النّصوص ذاتِ الصّلة بالموضوع.[2] [20] وعوضاً عن ذلك أيَّدَ تالمُون دراسةَ المواد المُعجَميّة في كتابِ العين ومُقارَنتها معَ الموادّ المُتماثِلة في مصادرَ مُبكِّرةٍ أخرى (لم يضطلع هو نفسه بإجراء مثل هذه الدّراسة). ومن المُتعيّن بعدئذٍ تفحُّص هذه المواد مُقارَنة بادّعاءٍ منسوبٍ إلى أبي حاتم السّجستانيّ، الذي قيلَ إنّه ذكرَ أنَّ أيّاً من بينَ تلامذةِ الخليل المرموقينَ لم يأخذْ عنه/ ولم يحكِ عنه من كتابِ العين في أعمالِهم اللّغويّة الخاصّة.[3] ويبدو ليّ أخيراً أأأنَّه لا يوجدُ تفسيرٌ كافٍ لحقيقة (التي أشارَ إليها بروينلش ودانيتسكي) أنَّ سيبويه قد أخذَ من الخليل مئاتِ المرّاتِ في كتابِه النّحويّ، ولكنّه لم يأخذ من القسم الذي يتناولُ فيه الصَّوتيات حتّى ولو لمرّةٍ واحدة.[4]

إنَّ السَّبب الرّئيس وراءَ تناوُلِ هذه المسألة مرّةً أخرى في هذه المرحلة هو اقتناعُنا بأنَّنا الآنَ في وضعٍ يُمكِنُنا من التوصُّل إلى استنتاجٍ نهائيّ، ويعودُ ذلك في مُعظَمه للتّقدُّم الكبيرِ في العقدَين الأخيرَين من خلالِ بحثٍ مُكثَّف حولَ نظامِ وأساليبِ النّقل الإسلاميّ المُبكِّر. وقد أوضحَت هذه النتائجُ

(1) بروينلش (1926، ص. 89–90).

(2) وجد تالمون حالات وأمثلة سابقة للمُصطلَح «لغوي» مُستخدَمة لوصفِ الخليل غير تلك المُدرَجة من خلالِ بروينلش (1926، ص. 96)، ولكن أبكرَ أمثلتِه مُختارٌ من عمل لابن الجوزيّ (المتوفَّى في سنة 597/ 1201)(!)؛ راجع ص. 152.

(3) تالمون (1997، ص. 125–126).

(4) تالمون (1997، ص. 283 وما يليها).

آراءَنا حولَ "الشّفاهيّة والمكتوب" و"الكتابة والكتب في صدر الإسلام".

إنَّ تحليلَ اقتباسات الخليل، بما في ذلك ألفاظه التّمهيديّة، في كتابِ العين سيكونُ نقطةَ البداية و عنصراً أساسيّاً لدراستِنا على حدٍّ سواء. وفي مرحلةٍ لاحقةٍ، سنناقشُ ونحاولُ فهمَ آراءِ فقهاءِ اللّغة العربيّة القدامى حولَ تأليفِ كتابِ العين. والخلاصة أنَّنا سنقومُ بتقييم نقديٍّ لهذه الآراء التي تختلفُ عن الأفكار— النّهائيّة في رأينا — المُقترَحة في هذه الدّراسة.

(2) **هوية المؤلف**

بعد البسملةِ والحمد لله، يبدأ العمل بالجملة الآتيّة:

«هذا هو ما ألفه الخليل بن أحمد البصري (رحمة الله عليه!)[1] من حروف: [21] ا، ب، ت، ث... ".[2]

تقدّم هذه الجملة تمهيداً قصيراً للمُحرِّر، الذي يشرحُ سببَ عدم افتتاح الخليل مُعجَمِه بالحرف الأوّل من الأبجديّة، الألف، وكيفَ اتَّخذَ ترتيبَ

(1) يدرك بروينلش (1926، ص. 68) أنَّ صيغة "رحمة الله عليه" تعني أنَّ الخليل قد مات بالفعل عندَما أصبحَ العمل في حيز الوجود. وسيكونُ هذا جزءاً آخرَ من الدّليل الذي يؤكّد أنّه لا يمكنُ أن يكونَ المؤلّف الحقيقيّ لكتاب "العين". ومع ذلك، يوجد بعض الأسباب تشرحُ لماذا ينبغي علينا أن لا نستنتجَ استنتاجاتٍ بعيدة المدى من الصّيغة:

1. الصّيغة غائبة في نصّ الأزهريّ، الذي يقتبسُ بداية كتابِ "العين" (الأزهريّ، 1964–1967 ، المُجلَّد 1، ص. 52)، وفي واحدة من المخطوطات المستخدمة من المحرّرين (الخليل بن أحمد، 1980–1985، المُجلَّد 1، ص. 47، رقم. 2). ولذلك يمكن إضافتها من خلال مُحرّر أو ناسِخ لاحق.
2. أيّ معلومات عن وفاة الخليل لن تكون ذات صلة إلا إذا كان مصدرُها محرّراً مُعاصراً، أي الليث. وإذا استُمِدَّت من مُحرِّرٍ أو مُنقّح أو ناسخ لاحق، وبالتالي في وقتٍ مات فيه الخليل منذ زمنٍ بعيد، فإنّها ليست معلوماتٍ ذاتَ أهمّية خاصّة. ومن غير المؤكّد أنَّ "اللَّيث" كانَ محرِّرَ المقدّمة (انظر أدناه مباشرة).

(2) الخليل بن أحمد (1980–1985، المُجلَّد 1، ص. 47، 1. 3)؛ راجع ص. 216 مع ملحوظة رقم. 1026.

الأصوات على وفقِ مواضعِها في اللّفْظ[1]. ولا شكَّ في أنَّ هذه الأقوالَ هي للمُحرِّر وليسَت أقوالَ الخليل[2]. أمّا المخطوطاتُ المُستنَدُ عليها في إنجازِ الطّبعة، فلا تمنحُنا أيَّ تلميحاتٍ حولَ هويّة المُحرِّر لهذا التّمهيد. إذاً سيكونُ اللّيثُ هو المُرشَّح الأوفر حظّاً. وهذا ما قالَه الأزهريّ أيضاً، الذي نقلَ مُعظَم التّمهيد ومُقدّمة كتابِ العين في مُقدّمةِ كتابه تهذيب اللّغة[3]. لكنَّنا لا نستطيعُ أن نستبعدَ احتماليّة تقولُ إنَّ راوية اللّيث أو حتّى أحد العلماء اللّاحقين كانَ هو المُحرِّر موضِع البحث، وذلك لأنَّ رواية الإسناد التّمهيديّة أو الافتتاحيّة[4]، التي تدرجُ أسماءَ الرّاويَين أو المُحرِّرَين للعمل بعدَ الخليل، قد تمَّ وضعُهما (على الأقلّ في المخطوطات التي استندَت إليها الطّبعة) بعد التّمهيد فقط، وربَّما لا ينطبقُ هذا الأمر إلاّ على ما يأتي دونَ تطبيقِه بالضّرورة على محتويات النّص السّابق.

وردَ الإسنادُ التّمهيديّ على النَّحو الآتي: "أبو مُعاذ عبد اللهّ بن عائذ: حدّثَني اللّيث بن المُظفَّر... عن الخليل بجميعِ ما في هذا الكتاب».

إنَّ أحدثَ راويةٍ وردَ اسمُه في الإسناد، أبو مُعاذ عبد الله بن عائذ[5]، هو شخصيّةٌ غامِضةٌ؛ وبصرفِ النّظر عن حقيقة أنَّه كانَ تلميذَ وراويةَ

(1) حول هذا المقطع، راجع بروينلش (1926، ص. 71).

(2) وهذا ما يمكن بالفعل استخلاصه من صياغة كلمات المقطع. يمكن العثور على مناقشة إضافيّة بناء على محتويات المقطع في دراسة وايلد (1965، ص.27، ملحوظة رقم 7).

(3) روى الليث عن الخليل... في أول كتابه: هذا ما ألّفه الخليل... (الأزهري، 1964-1967، المُجلَّد 1، ص. 52)؛ قال الليث... : لمّا عرض الخليل... الإبتداء في كتاب العين أعملَ فكرَه فيه (الأزهري، 1964-1967، المُجلَّد. 1، الصَّفحات 42، 11 وما يليها = الخليل بن أحمد، 1980-1985، المُجلَّد. 1، ص. 1، 5 وما يليها).

(4) نفهم هذا على أنّه سلسلة إسناد الكتاب ككلّ؛ راجع شولر (1996، ص. 51 -52. والفصل الثّاني، ص. 50 =شولر، 1989، ص. 51).

(5) هذه هي الحالة الوحيدة لورود اسمه في كامل كتاب «العين»؛ راجع بروينلش (1926،، ص. 68).

اللَّيث، فإنَّنا لا نملكُ أيَّ معلوماتٍ أساسيّةٍ عنه.[1] وتوحي المُصطلَحات المُستخدَمة في إسنادِه التمهيديّ أنَّه سبقَ أن تلقى كتابَ العين كلَّه من اللَّيث.[2] وفي واقعِ الأمر، لم نجد مُساهَمة واحدة منه في الكتاب أكلّمه. لقد زعمَ أنَّه تلقّى الكتابَ بـ "السَّماع/ الرّواية المسموعة " من اللَّيث، كما في قولِه: "حدَّثني".

[22] وجديرٌ بالذّكر أنَّ العبارةَ المُستخدَمة في الإسناد ("حدّثَني... بجميع »)، هي عبارةٌ مُعرضة لسوءِ الفهم أو التّفسير. فهذه العبارةُ توحي للقارئ أنّ النَّصّ الكاملَ لكتابِ العينِ يرجعُ أصلُه للخليل أو أنّه مُستنَدٌ على الأقلّ من تعاليمه.[3] ولا يُمكِنُ لهذا الأمرُ أن يكونَ صحيحاً، كما يتَّضحُ من معلوماتِ المصدر التي قُدِّمَت بعدَ وقتٍ قَصيرٍ (مثلاً في الصَّفحة رقم 50: "قالَ الليث: قلتُ لأبي الدّقَيش... فقال»؛ وفي الصَّفحة رقم 51: «قالَ... حمزة بن زرعة»،... الخ). ربَّما يرجعُ أصلُ الإدعاء وراء هذه التعبيرات لليث أو أبي معاذ، لكن اللَّيث أكثر احتمالاً ليكون مصدرها من أن يكون راويته. ومن المُحتمَل— كما سبقَ أن اشتبَه أحد علماء القرون الوسطى، الأزهريّ،[4] — بأنَّ اللَّيث اختارَ بوعي هذه الصّياغة ليولدَ الانطباعَ أنَّ كتابَ العين كلَّه كانَ من عملِ الخليل.

وعِقبَ الإسنادِ التّمهيديّ مُباشَرة، نقرأ[5]: "قالَ اللّيث: الخليلُ قالَ:

(1) ربّما يكونُ مُتطابقاً مع أبي مسعود النّحوي الذي كرَّس له أبو حميد (1974، ص.143a) مع الأسف مقالاً صغيراً جدّاً في كتابه "طبقات"؛ 1997، ص. 106). وفي إسناد آخر تمَّ مناقشتُه، ذكر راوية الليث باسم مؤيّد عبد الجبار بن يزيد. ومن المرجَّح أن يكون الشَّخص نفسه؛ راجع بروينلش (1926، ص. 69–70).

(2) راجع وايلد (1965، ص. 16).

(3) تقدّم الجملة الأولى من العمل «هذا ما ألَّفه الخليل بن أحمد البصريّ» ذلك الانطباع أيضاً.

(4) راجع الصَّفحات 158، 159.

(5) الخليل بن أحمد (1980–1985، المُجلَّد 1، ص. 48).

كلامُ العَرَب مَبنيٌّ على أربعةِ أصنافٍ: على الثُنَائيِّ والثُّلاثيِّ، والرُّباعيِّ والخماسيِّ». [1]

وهكذا يستهلُّ النّصّ في المُقدّمة الحقيقيّة للكتابِ بكلماتِ الخليل ذاتِها[2]. لكن لم يكن النّصُّ اللاّحقُ مُتَّسِقاً ومُتماثِلاً، بمعنى أنَّ اللّيثَ يقتبسُ —من تلك النّقطة فصاعداً —باستمرارٍ من نصٍّ مُحَرَّرٍ للخليل. ونجدُ على الصّفحة رقم 49 مثالَين في تقارُبٍ شديدٍ لعبارة "قالَ الخليلُ»، ممَّا يشيرُ إلى أنَّ المُحرِّرَ هو الّذي جمع كما يبدو جذاذتان من جذاذاتِ شيخِه. ينبغي لنا على الأقلّ في هذه الحالة أن نعملَ مع موضوعَين مُرتبطَين موضوعيّاً باقتباساتٍ عن الخليل. لكنّنا نجدُ على الصَّفحة رقم 50 الاقتباس الآتي: «قالَ اللّيث: قلتُ لأبي الدقَيش:... فقالَ:...»، ثمَّ يعقبُه اقتباسٌ قصيرٌ آخر عن الخليل على الصّفحة نفسها. بعدئذٍ نجدُ (أعلى الصَّفحة رقم 51) اقتباساً لعالِمٍ آخرَ ("قالَ أبو أحمد حمزة بن زرعة:...»). يعقبُه على الصَّفحة نفسِها أوّلُ رسائل الخليل الصّوتيّة الثّلاث المشهورة[3]، التي تمَّ تقديمُها بعبارة "قالَ الخليل». غير أنَّ الرّسالة المُرفَقة بها ليسَت الرّسالة الصَّوتيّة الثانية [4] (التي تبدأ على ص. 57)، بل هي اقتباسٌ آخرُ (الاقتباس الأول، مذكورٌ في أعلاه، وقعَ في الصّفحة 48) عن الخليل حولَ مشاكلَ مُحَدَّدةٍ لجذرِ حروفِ الذُلق والشّفويَّة العربيَّة (ص. 52). ثمَّ يطرحُ اللَّيث سؤالاً حولَ هذا الموضوع، قدَّمَه بـ "قالَ اللّيث: قلت: [للخليل]... فقالَ»،(ص. 52) وهلمَّ جرًّا.

ونجدُ صيغاً تمهيديّةً أخرى ذات أهمِّيّة مثل: «وكانَ [يقصد. الخليل]

---

(1) تتكرَّر عبارة « قال اللّيث، قال الخليل» مرّةً أخرى فقط على الصَّفحات 57، 58، 59.

(2) راجع بروينلش (1926، ص. 71).

(3) حول هذا الأمر، راجع وايلد (1965، ص. 29 وما يليها).

(4) تمَّت الإشارةُ إلى بعض التّباينات التّركيبيّة من خلال بروينلش (1926، ص. 75) و وايلد (1965، ص. 29).

يقولُ كثيراً»(ص. 57 و 58، تُضاف إلى الرّسالة الصّوتيّة الثّانية) و«كانَ الخليلُ يُسَمِّي...»(ص. 58).

ويتَّضِحُ أنَّ المُقدّمة ليسَت نصَّاً مُتَّحداً تمَّ تحريرُه نهائيّاً من الخليل (واقتبسَه اللّيث «فحسب»).[[23 بل هي (على الأقلّ من الإسناد التّمهيديّ وما بعدَه) تصنيفٌ جمعَه اللّيث. إلا أنَّه يتكوَّنُ في مُعظَم الأجزاء المُشتقَّة من الخليل، التي هي بدورها أبعدُ من أن تكونَ مُتَّحدة. كانَت بطبيعةِ الحال ردود الخليل على أسئلة اللّيث "شفاهيَّة" أو أنَّها دوِّنَت كتابةً فقط من خلال اللّيث. غير أنّ نصَّ المُقدّمة (راجع في أعلاه، ص.146) ورسائل الصَّوتيات الثّلاث ترجع على الأرجح للمُسودّات التي كتبَها الخليلُ. واستخدام عبارة "اعلم أنَّ» (من الواضح أنَّها موجَّهة إلى القارئ)، يمنحُنا دليلاً – لكنَّه ليس إثباتاً مؤكِّداً — فيما يتعلَّقُ بشخصيّة المُؤلّف في هذه الأقسام: ونجدُ العبارة يكرُّ مرَّتَين في مُقدَّمة الخليل (ص. 49) وفي بداية رسالتَين (الأولى والثّالثة) من رسائل الصَّوتيات الثّلاثة (ص.51 و 59). إنَّ استخدامَ عبارة "اعلم أنَّ» يتطابقُ تماماً معَ أسلوبِ الأعمال النَّحويّة الغربيّة اللّاحقة – ويستخدمُ سيبويه هذا في كتابِه أحياناً (المُجلَّد 1، الصَّفحات 17، 19، 20، 21، و ثلاثَ مرّاتٍ في ص. 22، الخ). سيكونُ من الخطأ الافتراضُ بأنَّنا نتعاملُ هنا مع "مُجرَّد" تدويناتٍ أو مُذكَّرات مُحاضَرات؛ فالموادُّ قد تمَّ إخراجُها بعنايةٍ ودقَّةٍ بالغة. ولمّا كانَت ثلاثُ الرَّسائل نشأَت في مراحلَ مُختلِفة من حياةِ الخليل المهنيّة[1]. فعلينا أن نفترضَ أنَّه احتفظَ بكلِّ مُسودّاتِه المكتوبة.

(1) راجع حول هذه المسألة، وايلد (1965، ص 29–30) و (بتأييد حذر لتقييم وايلد) برافمان (1971، ص 240). إنّ الجزء الرابع المنسوب إلى الخليل، هو ليس جزءاً من كتاب العين، ولم ينقله اللَّيث، حيث تمَّ نقلُه من خلال الأزهريّ في مقدّمة كتابه «تهذيب اللّغة». يُظهر تالمون (1997، ص. 260 وما يليها) أنَّ هذا الجزء يختلفُ اختلافاً جوهريّاً عن الأجزاء الأخرى، ويبدو أنّه يقعُ بتاريخ لاحقٍ لنصّ كتاب العين. ويوضِّحُ (ص. 262) أنَّ المُؤلِّف، بينَما كانَ يعتمدُ على تعاليمِ كتاب العين، حاولَ الوصول إلى توليفة بينَ أنموذج الخليل من جهة، و(رُبّما) بينَ سيبويه

ويشيرُ التّعبير الذي تمَّ إدراجُه «وقالَ مرّةً» (في تركيبة مع مُتغيّرٍ من عبارة مُستخدَمة سابقاً)، الذي نجدُه مرَّتَين في الرّسالة الثّانية (ص. 57)، إلى أنَّ الشّيخ ناقشَ كثيراً هذا النّصَّ معَ اللّيث أو تحدَّثَ معَه حولَ هذا الموضوع في أكثر من مُناسَبة[1].

يُمكِنُنا العثور على جزءٍ آخرَ له طابع مكتوب لا يرقّى إليه الشّكُّ في نهاية المُقدّمة، وهو يؤشِّرُ إلى حالة الانتقال نحو المُعجَم (ص. 60): "قالَ الخليلُ: بَدأنا في مُؤلّفنا هذا بالعَين...».

وبالنّسبة لما نحنُ بصدده، فإنَّ استخدامَ الخليل[2] للجذر "ألّف" بشكل كلمة "مؤلِّف"، لعلَه أمرٌ بالغُ الأهمّيّة[3]: يدلُّ هذا على أنَّ الخليل قد بدأ كتابة "كتاب" حقيقيّ. وبعدَها قدّمَ الجزءَ (الأجزاء) الناتِجة المُتوافرة لصديقه اللّيث، ومعَ اللّيث، وحدَه فقط، كانَ [24] قد ناقشَ الكتاب ومحتوياته. ويُمكِنُ لحظُ ذلك من خلال الأسئلة التي كانَ اللّيثُ يسألُها للخليل مرّةً تلوَ الأخرى. وهكذا يُمكِنُنا، معاً مع تالمُون، أن نتحدَّثَ كثيراً عن «تعاونٍ" بينَ العالمين. فلا بدّ أنَّ اللّيث كانَ ولمدَّة طويلةٍ هو الشّخصيّة الوحيدة الذي لديه دراية بجزء (أو أجزاء) الكتابِ ومحتوياتِه. لقد جمَّع الأجزاءَ واستكملَها بالمعلوماتِ التي جمعَها من طرح السّؤال على شيخِه، و (بدرجةٍ أقلّ) على غيره من العلماء (نظير أبي الدقيش، ص. 50). وأضافَ مزيداً من الموادّ وجهّز العملَ كلَّه مع ملحوظاتٍ وعلاماتٍ تحريريّة. كانَت النتيجةُ هي المُقدّمة لكتاب "العين" المعروف لنا اليوم.

من جهة أخرى.

(1) هل يقصد بذلك أنَّ الخليل يعتبرُ هذه الرّسالة الثّانية وكأنهّا كلمته الأخيرة في المسألة؟

(2) في اقتباس روي على عهدة الليث.

(3) راجع أيضاً وايلد (1965، ص. 15، ملحوظة رقم. 34).

يُمكِنُ أيضاً العثور على اقتباساتٍ عن الخليل في المُعجَم. بيدَ أنَّها أقلُّ تكراراً بكثير ممّا كانَت عليه في المُقدّمة. و وفقاً لبياناتِ تالمُون، وردَ اسمُ الخليل سبعاً وستينَ مرّةً في العمل برمَّته. هذه الحالات الـ 67، ترد 21 منها في المُقدّمة.[1] إنَّ هذه الاقتباسات تحدثُ خلال العمل كلّه؛ وفضلاً عن المُقدّمة، فإنَّ اسمَه يردُ مراراً على نحوٍ نسبيّ في فصل "العين"، الذي شغَلَ مُجلَّدَين في المُجلَّد رقم ثمانية من النّسخة المطبوعة لكتاب العين (20 حالة). وفي نهاية العمل، يردُ عددٌ كبيرٌ آخرُ من الحالات (المُجلَّد 8، الصَّفحات 421، 437، 441، 443، 444، 445). ويكثرُ نسبياً أن نجدَ اقتباساتٍ للخليل في بداية جذاذاتٍ إفراديّة، حيثُما يوضِّحُ الخليلُ كلماتِ (المُجلَّد 1، ص. 62، 235؛ المُجلَّد 4، ص. 131) أو، لمرّاتٍ أكثر، تعليقاتٍ على بنية التبدُّلات المُرجَّحة وتوليفات جذر حروف الرّوادف (المُجلَّد 1، ص. 60، 96؛ المُجلَّد. 2، ص. 274؛ المُجلَّد. 3، ص. 5؛ المُجلَّد. 5، ص. 6، 32؛ المُجلَّد. 7، ص. 5؛ المُجلَّد. 8، الصفحات 375، 405، 411، 421، 437). وفي هذه الحالة الأخيرة، يستخدمُ تالمُون مُصطلَح "الإطار الفنيّ"[2].

إنَّ هذه المقاطعَ تنتمي بكلّ تأكيد إلى المُحتوياتِ المُعجَم الأصليّة، وقد دوّنَت كتابة فعلاً من خلال الخليل: تحتوي أيضاً على عبارة "فعلمُه" (المُجلَّد 1، ص. 96)[3]، وإشارة مرجعيّة لها أهمِّيّة خاصَّة من حيثُ أنَّها تشيرُ بما لا يقبلُ الجدل إلى الطّابع المكتوب للمقطعَين. نقرأ في المُجلَّد رقم 5، ص. 32، ما يأتي:

"باب الثلاثيّ الصَّحيح من القاف

(1) هذه المعلومة والمناقشة الآتية اعتمدت على البيانات الإحصائية التي جمعت من خلال تالمون (1997، ص.114-115).

(2) تالمون (1997، ص. 114).

(3) وأيضاً عبارة: «وإعلم أنَّ» (المُجلَّد 8، ص. 444).

قال الخليل: القافُ والكافُ لا يأتَلِفان، والجيمُ لا تأتَلِف معهما في شيء من الحروف إلا في أحرُفٍ مُعَرَّبةٍ قد بيَّنتُها في أوَّل الباب الثاني من القاف».

يشيرُ الخليلُ إلى المُجلَّد رقم 5، صفحة 6، حيثُ سبقَ له أن شرحَه فعلاً:

«حرفُ القاف

قال الخليلُ: القاف والكاف لا يجتمعان في كلمةٍ واحدةٍ، إلّا أن تكونَ الكلمةُ معرَّبةً من كلام العَجَم. وكذلكَ الجيمُ مع القاف...».

ونلحظُ أنَّ اقتباساتِ الخليلِ مُكرَّرة أكثر في بداية العمل ونهايته ممّا هي عليه في الوسط، حيثُ نجدُها مُتفرِّقة للغاية (المُجلَّد 1، الصَّفحات 60، 96، 129؛ المُجلَّد. 2، ص. 274، 345؛ المُجلَّد. 3، ص. 5؛ المُجلَّد. 5، الصَّفحات 5، 6، 32؛ المُجلَّد. 7، ص. 5؛ المُجلَّد. 8، الصَّفحات 375، 405، 411، 421، 437). حتّى و لو اضطررْنا أن نتذكرَ باستمرار [25] أنَّه ليسَ كلُّ الموادّ المُقتبسَة من الخليل هي موادّ منقولة دوماً مع اسمه على نحوٍ منهجيّ (راجع في أدناه مُباشَرة)، حيثُ يوحي هذا التّوزيع أنَّ الشّيخ [الخليل] قد أنجزَ (أو وضع مخططاً فقط) جذاذات أنموذجيّة في الدّرجة الأولى لبداية ونهاية العمل، وبذلك فإنَّه ترك لشخصٍ آخرَ موضوعَ إعدادِها وصياغتِها، ولاسيّما في الجزءِ الأوسط، أعني هنا اللّيث. كما يبدو أنّه ناقشَ هذه المقاطع مع اللّيث وصولاً إلى الفصل المُعنون "حَرف الحاء"، وذلك لأنَّ اللّيث سأل الخليلَ سؤالاً حولَ طلبِ "الإطار الفنّي" للحاء (المُجلَّد 3، ص. 5).

وبالكاد يُمكِنُ لمُعظَم اقتباساتِ الخليل الباقية في صميم الجذاذات أن تنتمي إلى المُحتويات الأصليّة للمُعجَم. فوفقاً لتالمُون، كانَت تحتوي في مُعظَم الأحيان على تعاليمَ نحويّةٍ (وكذلك عروضيّة وموسيقيّة) أكثر من التّعاليم

المُعجَميّة للشيخ[1]. وهي في الغالبِ قُدِّمت ببساطة مع "قال الخليل». ولذلك فإنَّنا لا نستطيعُ كثيراً أن نميِّزَ فيما إذا كانَ المُحرِّر قد اقتبسَ الموادّ المُوجَّهة له شخصيّاً من الخليل أو أنَّه ضمَّ مُذكَّراتٍ أو تدويناتٍ لمُحاضَرته (مجالسه). ففي حالاتٍ ليسَت بالقليلة، مثل مُحاضَرة كهذه للخليل لابدّ أن تكونَ المصدر، فمثلاً، في المُجلَّد رقم 3، ص. 215، والمُجلَّد رقم 5، ص. 166، نجد: «قالَ اللّيث: وسُئِل الخليل... فقال». أمَّا الاقتباسُ في المُجلَّد رقم 6، ص. 64 وما يليها، فقد استندَ بالتّأكيد على مُحاضَرة حولَ العروض: اقتبسَ المُحرِّرُ مُناقَشة موضوعيّة من الخليل يحاججُ فيها بأنَّ بحرَ الرَّجز (مَشطُور ومَنهوك) ليسَ من الشّعْر. وفي عدَّةِ حالاتٍ، يقاطعُ المُحاضِر (الخليل) من قبلِ أحدِ الحضور، مرّةً مع مُلاحَظة نقديَّة. ثمَّ نقرأُ خِتاماً: «كنّا مُندهَشين بخطابِه ما أن سمعْنا برهانه».

ومن المُؤكَّد بالقدرِ نفسِه أنَّ الكثيرَ من الموادّ في المُعجَم الذي لم ينسبْه المُحرِّرُ صراحةً إلى الخليل لا بدَّ أن تكونَ من ملكيَّتِه الفكريّة. هذا ما أظهرَه تالمُون[2] للعديد من التّعاليم النّحويّة في كتابِ العين التي يرجعُ الفضلُ فيها إلى الخليلِ صراحةً في "كتابِ" سيبويه وفي أعمالٍ أخرى. ولمّا كانَ الخليلُ لم يكتُب كتاباً عن النّحو[3]، وبما أنَّه يُمكِنُ لسيبويهِ الاستفادة فقط من استخدامِ ما يسمَّى بالمادّة الشّفاهيّة لمُعلِّمِه (أجوبةً ومُحاضَرات)، فإنَّ الخليلَ لابدَّ أَن يكونَ قد نشرَ المادّة النّحويّة ذات الصّلة (كذلك) في المجالس العلميّة. وعلينا في الكثيرِ من الحالاتِ أن نسألَ أنفسَنا فيما إذا كانَ الخليلُ قد أدرجَ هذه المادّة غير المُعجَميّة مطلقاً؟ وإن كانَ هو نفسُه قد حرَّرَ كتابَ

---

(1) تالمون (1997، ص. 114–115).

(2) راجع الفصل الثّالث، التّدريس النّحويّ لكتاب «العين» (تالمون، 1997، ص. 127–214). وأيضاً ص. 115 مع الملحوظة رقم 112.

(3) راجع رويشل (1959، ص. 9، 63–64) والفصل الثّاني، ص. 51–52. (= شولر، 1989b، ص. 52 وما يليها).

العين!.

إنَّ توزُّع اسم اللّيث (بشكلِ "قال اللّيث"، ترافَقُ في مُعظَم الحالاتِ بعبارة "قال الخليل")، هو أمرٌ أقلّ تواتُراً في قسم المُفرَدات المُعجَميّة من كتابِ العينِ أكثر ممّا هو عليه في المُقدّمة. وبعدَ المُجلَّد الرّابع، فإنَّ هذا الاسم كما يبدو لا يظهرُ مرّةً أخرى.[1] ومع ذلك، فليس هنالك من شكٍّ أن اللّيثِ أيضاً قد ألّفَ و حرَّر مُعظَم المُعجَم. [26] ومن المُؤكَّدِ أنَّ الكثيرَ جدّاً من حالاتِ ظهورِ صيغةِ المُتكلِّم المُفرَد (مثلاً: «لم أسمَع»؛وردَت في ثلاثٍ وثلاثينَ مرّةً وفقاً لتالمُون)، أو صيغة الجَمع (مثلاً: «بلغنا»؛ أحصى تالمُون عشر مرّاتٍ من هذه الحالة)، تشيرُ إلى اللّيث.[2]

وكذلك الأمرُ بالنّسبة للمُعجَم، حيثُ تتمثّلُ أعمالُ اللّيث التّصنيفيّة والتّحريريّة بالمهام الآتية: صنَّفَ الأجزاء المُتناثِرة المكتوبة الباقية للخليل؛ و أكملها (مثلاً من خلالِ سدّ الثّغرات في "الإطار الفنّيّ" للخليل، والتي ربَّما لم تُستكمَل بعد، وذلك على أساسِ مداخلَ نموذجيّةٍ وفّرَها له الخليل)؛ وأضافَ مُراسلاتٍ شخصيّةً تلقّاها من الشّيخ]الخليل[(غالباً في صيغةِ الأجوبةِ على الأسئلة)؛ وأكملَ أخيراً موادَّ الخليل مع إضافاتٍ استخلصَها من علماءَ غيرِه و (نادِراً) من مُلاحَظاته الشّخصيّة (المُجلَّد 1، ص. 192؛ الجزء 3، ص. 32). وفضلاً عن ذلك، أدخلَ في قسم المُفرَدات المُعجَميّة مُذكَّراتٍ (أو تدويناتٍ) من مُحاضَراتٍ أو مجالسِ الخليل، والتي عالجَت المسائلَ النّحويّة والعروضيّة، ونادراً المُوسيقيّة، لكن لم يتطرَّق إلى المُشكِلات المُعجَميّة. ومن المُؤسِف، في حالة العديد من الفقرات والمقاطع، ولاسيّما «الإطار الفنّي"، أي الجزء الأساس من المُعجَم الفعلي، فنحن كلّنا في كثيرٍ من الأحيان غيرُ قادرين على التّمييز بينَ إسهاماتِ الخليل وبينَ إسهاماتِ

(1) تالمون (1997، ص. 114).

(2) أشار إليها تالمون (1997، ص. 114).

اللّيث.

وخلاصة القول، إنَّ نتيجةً واحدةً ذاتَ أهمِّيّة خاصّة لدراستِنا هي فيما يأتي: في الجزء الأساسيّ من كتاب العين، والتي نشأَت من دونِ شكٍّ من الخليل نفسه، فالخليلُ يستخدمُ تعبيرَ" مؤلَّفاتِنا "؛ ثانيا، إنَّ جوانبَ من مُصطلَحه توحي بأسلوبٍ مكتوبٍ (مثل "اعلَم أنَّ") – الأكثر أهمية من ذلك – أنَّه يضمنُ إحالة من كتابٍ في قسم المُفرَدات المُعجَميّة. وهذه النّقاط تُظهِرُ بوضوحٍ أنَّ الخليلَ قد بدأ في كتابةِ كتابٍ صحيح للقرَّاء، والأكثر احتمالاً لِمُستخدِمي المُعجَم على الأخصّ. كانَ هذا أمراً لم يُسمَع به في زمانِه![1]

[27] ووفقاً لنتائج البحثِ الذي نُشِرَ في العقدَين الأخيرَين، فإنَّ علماءَ عربٍ قبلَ زمنِ الخليل استخدموا كقاعدةٍ[2] لنقلِ علومِهم ومعارفِهم شكلَ مُحاضَراتٍ أو مُناقَشاتٍ معَ طلابهم في مجالسَ وحلقاتٍ. وفي مُعظَم الحالات، كانوا يستخدمون تدويناتٍ مكتوبةٍ كمُذكَّراتٍ مُساعِدة؛ واستعملَ طلابُهم بدورِهم مُذكَّراتٍ مكتوبة. لقد ظهرَت كتاباتٌ تنتمي خلال زمن الخليل إلى النّوع الذي يُطلِق عليه العربُ «المُصنَّفات» في العديد من التّخصُّصات. كانَت هذه الأعمال مُرتَّبة على نحوٍ منهجيّ، مُصنَّفة في فصولٍ

(1) كانَ القرآنُ، لمدَّة طويلة، الكتابَ الحقيقيَّ الوحيد. أمّا رجالَ الخطاباتِ غير العرب، ومُعظَمهم من الاستخراج الفارسيّ (مثلاً: ابن المُقفع، المتوفّى حوالي 139 / 756–757)، فقد بدؤوا في ترجمة الأعمال الفنيّة (مثل: كليلة ودمنة) من اللّغة الفارسيّة وتأليفهم معظم أعمالهم الأدبيّة في شكل "رسالة"، وذلك في صيغة مكتوبة لجمهور القراءة. حدث هذا في زمن مبكّر من النّصف الأول من القرن الثّاني / الثّامن. راجع شولر (1996a ، ص. 45 ؛ 2002b، ص. 60–64).

(2) يستثنى من هذه القاعدة الأعمال التي نجمَت من خلال «حافز البلاط»، أي من خلال أمر الحاكم. ونورد مثالين: عروة بن الزّبير (المتوفَّى ربما في 94/ 712) كتب رسائل إلى الخليفة عبد الملك بن مروان في الإجابة حول استفسارات هذا الأخير التّاريخية. وابن إسحَق، انظر مُناقَشة مُستفيضة حولَ ذلك عند شولر 1996، ص. 42–48 و2002b، الصَّفحات. 57–70).

وفقاً للموضوع، ومع ذلكَ لم تكن مُعدَّةً في هذه المرحلةِ المُبكِّرة لجمهور القراءة، بل للعرض الشِّفاهيِّ فحسب. كانَ هذا النّوع من العمل، المُتداخِل على جانبَي حدود «المُذكَّرات» و "كتاب الدّرس"، معروفاً في العصور القديمة: يلحظ جايغر أنَّ هذه الكتابات "ليسَت مُذكَّرات مُحاضَرات ولا أدبيّات" ويسمّيها "كتاباتٍ علميّةً دراسيّة للمدرسة... نشرت... من خلال المُحاضَرات"[1]. ووفقاً لهنريك صمويل نيبرج، وابن الكلبيّ (المُتوفَّى في سنة 204/ 819)[2]، فإنَّ كتابَ «الأصنام» ينتمي إلى هذه الفئة من الأعمال «التي، إذا جازَ التَّعبير، تفتقرُ إلى حياةٍ أدبيَّةٍ مُستقِلَّة». يوجدُ أمثلةٌ أخرى في مُختلَف المجالات: ففي الحديث، نجدُ مُصنَّفاتِ ابن جريج، ومُعمَّر بن راشد، وعبد الله بن المُبارك[3]؛ وفي التّدوين التّأريخيّ، نجدُ أعمالَ أبي مُخنف وسيف بن عمر؛ وفي الفقه، نجدُ كتاب «الموطأ» لمالِك بن أنس؛ وفي التّفسير، نجدُ تفسيرَ مُقاتِل بن سليمان؛ وفي اللّاهوت، نجدُ أعمالَ ضرار بن عمرو، وهلمَّ جرّا. وفي كتاباتِ الخليلِ، علينا ربَّما أنَّ نضعُ كتابَ «العروض» ضمن هذه الفئة، وربَّما أيضاً كتاب «الإيقاع»[4] [28]. لكن بما أنَّ هذه الأعمال

(1) جايغر (1912، ص. 137، 147).

(2) سزكين (–1967، المُجلَّد 1، ص. 268 وما يليها).

(3) وفي ميدان الحديث، فإنَّ مُعظَم أعمال القرن الثّالث الهجريّ/ القرن التّاسع للميلاد، من بينِهم أكثر الأعمال الشّرعيّة، لاتزال تنتمي إلى هذه الفئة من الكتابات. (آخرُها صحيح مسلم، الذي يعرضُ بعض سمات كتاب الدّرس، فمثلاً: مقدّمة أصليّة). ومن الواضح أنَّ هذا الميدان ما زالَ مُتأثّراً بالحظر المفروض على الكتابة التي حظيت بقبولٍ واسعِ النطاق في القرن الماضي. انظر الفصل الخامس.

(4) فيما يتعلّق بكتاب «الإيقاع» (كذا يسمّيه ابن النّديم وآخرون)، الذي فقد بالكامل، انظر نويباور (1995–1996، ص. 263 وما يليها). قائمة أعمال الخليل التي قدّمها ابن النّديم (1871–1872 ، المُجلَّد 1 ، ص. 43) [= (1970 ، ص 96)] يجب التّعامل معها بأكثر التّشكيك تطرّفًا (راجع أيضًا لدينا رقم 1141). أظهر ليدير (1996) أنّ قوائم الأعمال الواردة في الفهرست، ولاسيّما تلك التي نسبت إلى المؤلّفين قبل بداية القرن الثّالث/ التّاسع، لا تعتمد غالباً على تجربة ابن النديم الخاصّة، ولكن على نتائج استفساراته واستدلالاته. ولذلك فهي لا تشكّل دليلاً سارياً على الوجود الحقيقيّ للكتب المعنية. والاشتباه في أنّنا نتعامل مع عملٍ

مُرتبِطة بنظام المُحاضَرات وافتقرَت إلى حياةٍ أدبيّة مُستقِلّة، فجميعُها فُقِدَت في شكلِها الأصليّ. إلّا إنَّ المواد التي تحتويها كانَت كثيراً ما تُستخدَمُ وتُقتبَسُ بوفرة.[1] وإنَّ عدداً لا يُستهانُ به منها موجودٌ في نقلٍ آخرَ ونُسخٍ مُنقَّحة مُتأخِّرة، فمثلاً: كتاب الجامع لمُعمَر، الذي اندمجَ في كتاب المُصنَّف لعبد الرّزاق؛ وكتاب الموطأ لمالك بن أنس الموجود في عدّة نقولات (تنقيحات)؛ وكتاب التّفسير لمُقاتل بن سليمان؛ وأجزاء من المُصنَّف لعبد الله بن المُبارَك. وأخيراً وليس آخراً، كتاب الخليل "العروض" المعروف لنا في نسخةٍ مُعدَّلة نُقِلت في كتاب ابن عبد ربّه وهو كتاب العقد الفريد[2].

إنَّ مُقارنةً بينَ أحد الكتابات المحفوظة فقط في نقلٍ مُتأخِّرٍ مذكورٍ في أعلاه وبينَ كتاب سيبويه، وهو كتابُ درسٍ فعليّ حمَلَ جميعُ سِماتِ كتابٍ صحيحٍ مُوجَّهٍ إلى جمهورِ قرّاء[3]، ستظهر مدى الفرق الكبير بين هذه الفئة من الكتابات وبين «كتاب الدرس»، وهي كتب أخرجت وفقاً لجميع الإملاءات الفنيَّة.

وهميّ، هو اشتباه قويّ بوجه خاص في حالة كتاب «فائت العين» (كتاب مُلحَق لكتاب [رسالة] العين) مع ما يُنسب إلى الخليل في الفهرست. وفي رأيي، فقد وضع بروينلش (1926 ، ص 67) وتالمون (1997 ، ص 38 وما يليها) أكثر من اللازم في قائمة أعمال ابن النّديم.
وإلى حدٍّ ما نجدُ مُلاحَظة كتبَها الجاحظُ (1965، الجزء الأول، ص.150) تتمتَّع بمصداقيّة أكبر من قائمة ابن النّديم، والتي بموجبها كتب الخليل كتابَين في تأليف اللّحون والكلام (راجع تالمون، 1997، ص. 39). والجدير ذكره، أنّ ابن النّديم غير مُدرِك للعمل الأخير.

(1) انظر نيبرج (1939، ص. 349).

(2) ابن عبد ربّه (1949–1965، المُجلَّد 5، ص. 424–495). راجع التّعليقات الأكثر حداثةً حول هذا الموضوع عندَ تالمون (1997، ص. 35).

(3) هي مُقسَّمة إلى فصول، وتخاطب القارئ مُباشَرَة (على سبيل المثال مع «اعلم أنَّ»؛ راجع ص. 148)، والأكثر أهمّيّة من ذلك إحاطتها على أسانيد ترافقيّة في النّصّ؛ انظر الفصل الثاني، ص. 49 (= شولر، 1989b، ص. 48 49–)، ولاسيّما همبرت (1997، ص. 553 وما يليها).

إنَّ الخليلَ لم يعقد أيَّة مُحاضَرات حولَ موادّ كتاب «العين»[1]. وقد اعترفَ بذلكَ حقّاً علماءُ اللّغة في القرون الوسطى. [29] ونجدُ في «الفهرست»، الملحوظة الآتية حول كتاب «العين»، والتي ربَّما كانَ مصدرُها ابن دريد: «لم يروِ هذا الكتابَ عن الخليل أحدٌ»[2] ولم يُناقِش الخليلُ بصورةٍ منهجيَّة نتائجَه المُعجميّة وتعاليمه الصَّوتيّة في أوساط النّقاش العلميّة أو نقلها في مُحاضَرات، وهي الأساليبُ والطَّرائق المُعاصِرة المقبولة في نشرِ العلم والمعرفة التي كانَ هو نفسُه قد استخدمَها لنشرِ تعاليمِه النَّحويّة، والعروضيّة، والموسيقيّة. وقُدِّم الدّليلُ على هذا الافتراض في حقيقتَين جمعَهما بروينلش، الذي أظهرَ أنَّ:

1- إنَّ علماء المُسلمين القدامى لم يشيروا إلى الخليل بـ «اللّغوي»، لكنَّهم يخاطبونَه باستمرار بـ»النَّحويّ».

2- تقتبسُ أبكرُ النّصوصِ اللّغوية التَّعاليمَ النَّحوية فقط، ولكنّها

---

(1) الجدير بالمُلاحَظة أنَّه يوجَد مُعجمان آخران قيلَ إنهّما من «غير رواية»، وذلك لأنَّ «مؤلّفيها» كانوا بخلاء بتعليمها اتّجاه النّاس، أعني كتاب «الجيم» لأبي عمرو الشّيبانيّ (أبو الطّيّب اللّغويّ، 1955، ص. 91 92-) وكتاب يحمل العنوان نفسه(!) لشمر بن حمدويه (الأزهريّ، 1964-1967، المُجلَّد 1، ص. 25) (راجع ديم، 1968، ص. 32). ربَّما كانَ من الصّعوبة تعليم هذه الأعمال الضَّخمة بمجملها في منهاجٍ تدريسي؛
وذكر أيضاً أنَّ عامر لم يقدم كتابَه لطلابه للنَّسخ. ومن ناحية أخرى، قد لا تكون المعاجم، بسبب طبيعتها، مُناسِبة للنّقل من خلال مُحاضّرات إطلاقاً. ومع ذلك، يقال إنَّ أحد الشَّباب «قرأ» كتابَ العين قبلَ محمد بن عبد الواحد الزّاهد (أبو الطّيّب اللّغويّ، 1955، ص. 31)؛ وبذلك تمّ النّقل بطريقة القراءة (حول هذا الإجراء، راجع الفصل 2، ص. 50 و 57 = شولر، 1989b، ص. 50 - 51، 61 - 62).

(2) ابن النّديم (1871-1872، المُجلَّد 1، ص. 42) [= (1970، ص. 94)]. انظر تعليق أبي الطّيّب اللّغويّ (1955، ص. 30) والسّيوطي (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 78؛ راجع ص. 82)؛ راجع أيضاً هيوود (1960، ص. 24) وخان (1994، ص. 15-16).

تقريباً لم تنقل التّعاليم المُعجميّة للخليل[1].

باستطاعتنا الآن إضافةُ أبي عبيدة في كتابه «مجاز القرآن»[2] وكتاب «الجيم» لأبي عمرو الشّيبانيّ[3]، وكتاب «الغريب المُصنَّف» لأبي عبيد[4] إلى العديد من الأعمال التي كتبها الأصمعي، وأبو زيد، وابن قتيبة، وآخرون ممَّن قلّب بروينلش أعمالهم بسرعة. لكن تحليل تالمون المُتجدّد للأدبيات ذات الصّلة لم يُثر أيَّ شكٍّ حول هذه النّتائج. وقد وجدَ مثالَين لتعبيرٍ «لغويّ» جرى تطبيقُها على الخليل والتي كانَت أقدم من تلك المعروفة لبروينلش؛ بيد أنَّ الأقدم من أولئك لم يكن كذلك من ابن الجوزي (المُتوفَّى في سنة 597/ 1201)! حتَّى وإن دعا تالمون دعوة لبذل مسعى جديد للعثور على اقتباسات وأفكار للخليل في الأدب المُعجميّ، أصبحَ من الجليّ أنَّها لن تغيرَ الصّورة العامّة و لو عثرَ على زوجٍ من مثل هذه الاقتباسات: فالخليلُ لم يكن قد عقد مُحاضَراتٍ عن الصَّوتيات والمُعجم. لا يحولُ هذا الاستنتاج وجود أي مُلاحَظة حول الأسئلة المُعجميّة أو الصَّوتيّة التي ربَّما ألقاها في حلقاته أحياناً (عن النّحو أو العروض، أو المُوسيقى) أو في مجالسَ مُناقَشاتٍ خاصّة، تلك التي مرَّ عليها فيما بعد، ولهذا حُفِظت لنا. لقد وجدَ بروينلش في الكمّيّة الكبيرة من الموادّ التي درسها مثالاً واحداً حولَ تعاليم الخليل عن

(1) بروينلش (1926، ص. 89 وما يليها).

(2) يحتوي هذا العمل بوضوح على اقتباس وحيد الخليل حول مسألة نحويّة (أبو عبيدة، 1954–1962، المُجلّد 2، ص. 155)؛ راجع تالمون (1997، ص. 260).

(3) كما يبدو بدون أي اقتباس للخليل؛ راجع ديم (1968، ص. 35) وقائمته حول ثقات أبي عمرو على ص. 41–52.

(4) نجد في مُعجم «غريب» (مفردات غير مألوفة) لأبي عبيد ثلاث اقتباسات للخليل؛ وكما كنّا نتوقّع، لا يوجد أي اقتباس منها مأخوذ عن كتاب «العين» للخليل. فأبو عبيد يقتبسُ من الخليل عن أبي عبيدة الفرّاء وأبو زيد على التّوالي؛ راجع عبد التوّاب (1962، ص. 127). بما أنَّ الكتاب لم يتمَّ طباعته بعد، فإنّني غير قادر من التّأكّد حالياً حول طبيعة ومحتويات هذه الاقتباسات.

اشتقاق مُعجميّ[1]؛ كان باستطاعة وايلد إضافة اقتباسٍ أو اثنَين من مثل هذه الاقتباسات المُعجميّة[2]. و أوّل عالمٍ استخدمَ كتابَ العين على نحو ظاهر هو ابن دريد (المُتوفَّى في سنة 321/ 993). لذلك فمِن المُؤكَّد أنَّ الخليل كمُعجَمي لم يكن معروفا لمدَّة طويلة بالنّسبة لعلماء اللغة المُسلِمين.

[30] كانَ اللَّيث مثل شيخه، فهو لم ينقل العملَ من خلال القنوات المُعتادة، أي، في مُحاضَراتٍ ومجالسَ دراسيّة. واستناداً إلى (كحدٍ أدنى) الأسانيد الأربعة[3] التي بموجبِها كانَ كتابُ «العين» قد مرَّ فيها وانتقلَ خلالَها طبقاً لعلماء اللّغة العرب، وكانَ اللَّيث قد علّمَ الكتاب إلى تلميذٍ واحدٍ بشكلٍ مُباشَر من خلال النّقل بالسّماع: أبي مُعاذ (يُنظر في أعلاه). ومن المُؤكَّد بأنَّ العملَ كانَ في الأساس قد نقلَ كتابة (بطريقة نسخ المخطوطات).

أمّا الإسنادُ الذي لم يؤدِّ إلى أبي مُعاذ (رقم 1 و 2 في القائمة الآتية) فهو يظهر وجود ثغرة بين اللَّيث وراويته. وهي على النحو الآتي:

1- سلسلة الرّواة التي من خلالها تلقّى ابن فارس (المُتوفَّى في سنة 395/ 1005)[4] الكتاب[5]. يقرأ القسمَ وثيقَ الصّلة بما نحن بصددِه على النّحو الآتي: «بندار بن لزّة ومعروف بن حسان عن اللَّيث عن الخليل». توفِي بندار بن لزّة حوالي 280 / 893[6]، أمّا اللَّيث فربّما توفّيَ قبلَ سنة

---

(1) بروينلش (1926، ص. 91).

(2) انظر وايلد (1965، ص. 59، رقم 4، وأيضاً ص. 80). وكما هو مُتوقَّع، لم تكن هذه الاقتباسات من كتاب «العين» أيضاً.

(3) إحدى هذه الأسانيد هو ذلك المُقتبَس في كتاب «العين» ذاته (ص. 48). وعن هذه الأسانيد راجع بروينلش (1926، ص. 69-70)؛ وايلد (1965، ص. 20، رقم 65).

(4) سزكين (-1967، المُجلَّد 8، ص. 209).

(5) ابن فارس (1366-1371 هـ، ج 1، ص. 3).

(6) سزكين (-1967، المُجلَّد 8، ص. 167)؛ معروف بن حسن هو شخص مجهول.

200 / 815-816.

2- الإسناد الذي قيلَ من خلاله أنَّ ابن درستويه (المُتوفَّى في سنة 347/ 958)[1] تلقّى الكتاب[2]. يرد هذا الإسناد على النّحو الآتي: «علي بن مهدي الكسروي حدَّثني مُحمّد بن منصور (بن اللَّيث بن المُظفَّر المعروف بالزّاج)»، وتوقّفَ الإسناد مع هذا الأخير، الّذي هو حفيد اللَّيث. وعلاوةً على ذلك، نحن نعلمُ أنَّ مُحمد بن منصور يمتلكُ مخطوطة كان قد (استنسخَها). وهذه قد تكونُ النّسخة التي أخرجَها حفيدُ اللَّيث لاستخدامِه الشَّخصيّ من مخطوطة أصلّية لجدّه، التي كانَت ما تزالُ موجودةً في ملك أيدي الأسرة. ومهما تكن الحال، ليس لدينا نقلٌ مُباشَرٌ من اللَّيث هنا أيضاً.

3- يقتبسُ السّيوطي إسناداً آخرَ في كتابِه المُزهِر[3]، وهو إسنادٌ يضمُّ عدداً من العلماء المشهورين مثل ابن عبد البرّ (المُتوفَّى في سنة 463/ 1071) وابن ولّاد (المُتوفَّى في سنة. 332/ 943)[4]. إنَّ القسم ذات الصّلة بهدفِنا يسيرُ على النَّحو الآتي: «عن أبي الحسن علي بن مهدي، عن أبي مُعاذ عبد الجبّار بن يزيد، عن اللَّيث». يوحي ما سبقَ أنَّ أبا مُعاذ الذي أدرجَ في هذا الإسناد يتطابق مع أبي مُعاذ عبد الله بن عائِذ الذي يذكرُ في مُقدَّمة كتاب «العين» كناقلٍ أو راوية لليث. إنَّ تعبيرَ «عن» (على عهدة) غير المُحدد لا يقدّم لنا أيَّة مفاتيح حلولٍ بخصوص أسلوب النّقل بينَ علي بن مهدي وأبي مُعاذ من جهةٍ وبينَ أبي مُعاذ واللَّيث من جهةٍ أخرى.

أمَّا بالنّسبة إلى الرُّواة أو النّاقلين المُتأخِّرينَ فقد قدَّموا إضافاتِهم الخاصّة

(1) سزكين (-1967، المُجلَّد 8، ص. 106).
(2) ابن النّديم (1871-1872، المُجلَّد 1، ص. 43) [= (1970، ص. 94-95).
(3) السيوطي (بدون تاريخ)، المُجلَّد 1، ص. 91-92.
(4) سزكين (1967)-، المُجلَّد 9، ص. 206.

إلى نصّ اللَّيث المُنقَّح – وهي عادة مُتّبَعة في نظام نقل الرّواية الإسلاميّ. و يستنتجُ وايلد من أسماء وتواريخ الثّقات المذكورين أَنَّ كتاب "العين" لابدّ أنَّه خضعَ على الأقلّ لُمراجَعةٍ أو تنقيحٍ مرَّةً واحدةً بعد اللَّيث(1).

(3) **نتائج وشواهد**

[31] إنَّ تحليلَنا حتّى الآن يؤكِّدُ ويُضفي مزيداً من الدّقّة على نتائج كلٍّ من بروينلش و وايلد و تالمون. غير أنَّ هذه ليست هي النتيجةَ الوحيدة التي يمكنُ أن نستخلصَها من تقييمنا الجديد للحالة: فنحن الآن نخوضُ في وضعيّةٍ تُمكِّنُنا من شرحٍ معقولٍ ودقيقٍ كيفيّة نشوءِ الآراءِ المُختلِفة في القرون الوسطى والحديثة حولَ تأليفِ الخليل، ولاسيّما رفضِها من قبل عددٍ من علماء في القرون الوسطى والحديثة.

لعلَّنا نتحوَّلُ أولاً إلى مواقفِ علماءِ اللّغة ومؤلّفي التّراجم والسيّر الذّاتيّة في العصور الوسطى. وقد اعترفَ تالمون أنَّ الشّهادات حولَ العلاقة بينَ الخليل واللَّيث ودورَ كلّ منهما في تأليف كتاب العين، يمكنُ تفسيرُها بشكلٍ كاملٍ على أساس نصِّ العمل فحسب(2).

وسنميّز في المُناقَشة الآتية بينَ الأخبار المُباشَرة لكتاب السيّر وعلماء اللّغة من جهةٍ، وبينَ الروايات التي اقتبسوها والتي نُقِلَت لهم من الجهة الأخرى. ينبغي مُعامَلة هاتَين الفئتَين من الأقوال بطريقة مُختلِفة.

فقد تناولَ علماءُ اللّغة في القرونِ الوسطى المسائل الآتية على وجه الخصوص أو سعَوا للإجابة عن الأسئلة الوارِدة أدناه:

1- سمات النّصّ التي تعني ضمناً أنَّ الخليل لم يكمل المُعجَم أو أنَّ شخصاً آخرَ قد حرَّره؛

(1) وايلد (1965)، ص. 17، 20.

(2) تالمون (1997)، الصفحات 113، 116، 125-126.

2- الأسباب المُحتمَلة وراء ذلك؛

3- حصّة كل من الخليل وشريكه (أو شركائه) في تأليف الكتاب.

وسنأخذُ كلّ بندٍ من هذه البنود بدوره.

فيما يتعلَّق بالبند الأول، فإنَّ السّمة التي كثيراً ما يُدلى بها في سياق هذا الكلام هي «نواقص» (مزعومة أم حقيقيّة) العمل (أو على الأقلّ في الجزء الأكبر منه). إنَّ هذا الخلل (ولاسيّما العدد الكبير من العيوب) لا مجالَ للتّفكير به في كتابٍ مُؤلَّف أو مُحرَّر من قبل الخليل، وذلك كما صرَّحَ علماءُ ضمناً أو صراحةً. واعتماداً على هذا الرّأي، فإنَّ هذه العيوبَ لابدّ من أنّها قُدِّمَت من خلال شخصٍ آخرَ غيرِ الشّيخ؛ مُعظَم الثّقات يحمّلونَ اللَّيث وِزرها.

ويبدو أنَّ ثعلباً (المُتوفَّى في سنة 291/ 904) هو أوّل من لحظَ هذه النّواقصَ والعيوبَ؛ بَيدَ أنَّه ليس لدينا سوى روايتَين تتعلَّقان بمثلِ هذه الادّعاءات والمزاعم. وصلتنا إحداهما على عهدة أبي الفضل المُنذريّ (المُتوفَّى في سنة 329/ 941)[1]، والأخرى على عهدة أبي بكر الصوليّ (المُتوفَّى في سنة 335/ 946)[2]. واعتماداً على الرّواية الأخيرة، كان هناك سببان رئيسان لعيوب الكتاب: [32] أولاً، قامَ باحثونَ آخرونَ بخلاف الخليل بتعبئة عنوانات رئيسة (لم يرِد ذكر اللَّيث!)؛ وثانياً، لم يُنقَل الكتابُ بالنّقل «السّماع/ الرّواية السّماعيّة»، لكن تمَّ نقلُه من خلالِ نسخ الكتاب من الكتّاب، إذ جاءَ في النّصّ: «لم يُؤْخذ عنهم رواية، إنّما وجدَ بنقل الورّاقين فلذلك اختلَّ الكتابُ».

(1) سزكين (1967-، المُجلَّد 8، ص. 194) وذكرت الرّواية في كتاب الأزهريّ (1964-1967، المُجلَّد. 1، ص. 29).

(2) يمكن العثور عليها عند أبي الطّيّب اللّغويّ (1955، ص. 30 31-)؛ والسيوطيّ (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 78. راجع أيضاً ص. 82).

وتحدَّثَ الزّبيديّ أيضاً (المُتوفَّى في ستة 379/ 989 عن «تناقُضاتٍ في المخطوطات وارتباكٍ في النّقل»[1]. وأشارَ علماءُ غيرُهم إلى خَلَلٍ في النّصّ، وهم: ابن دريد (المُتوفَّى في سنة321/ 933)[2]؛ والأزهريّ (المُتوفَّى في سنة 370/ 980.)[3]؛ وثعلب[4]؛ وأبو الحسن العسكريّ (المُتوفَّى في سنة382/ 993.)[5]؛ وابن جنّي (المُتوفَّى في سنة 392/ 1002)[6]؛ والقفطيّ (المُتوفَّى في سنة 646/ 1248)[7]. والنوويّ (المُتوفَّى في سنة 676/ 1278)[8]؛ وابن خَلِّكان (المُتوفَّى في سنة 681/ 1282)[9]؛ واليماني[10].

وتردُ فيما يأتي السّمات الأخرى المذكورة:

- التّعاليم الصّوتية لكتاب العين إنّما هي في طابعها كوفيّة بالكامل،

(1) الزبيديّ، «استدراك الغلط الواقع في كتاب العين»، ذكره السّيوطيّ (بدون تاريخ، المُجلَّد. 1، ص. 83)؛ الزّبيديّ (بدون تاريخ، مُجلّد 1، ص. 8).

(2) ابن دريد (1344–1352 هـ، ج 2، ص. 149، 268).

(3) الأزهريّ (1964–1967، المُجلَّد 1، ص. 29–30).

(4) الزّبيديّ، «استدراك» ذكره السّيوطيّ (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 82).

(5) العسكريّ (1975، مجلد 1، ص. 70)، انظر ص. 157، المجموعة 2.

(6) «ففيه [أي كتاب الخليل] من التّخليط والخلل والفساد ما لا يجوزُ أن يحملَ على أصغر أتباع الخليل فضلاً عنه نفسه". يمكن العثورُ على تصريحه في كتاب ابن جنّيّ (1952–1956، المُجلَّد 3، ص. 288) والسّيوطيّ (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 79).

(7) أوردَ سبباً مُختلِفاً عن الأخطاء الموجودة في الكتاب: إنَّ البدو الذين استشارَهم اللّيث جاؤوا من خراسان. وبسبب اختلاطِهم بالأعاجم لم يعودوا يتحدَّثون بالعربيّة الفصحى (القفطيّ، 1950–1973، المُجلَّد 3، ص. 42).

(8) النّوويّ (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 178، بحث «الخليل»).

(9) ابن خَلِّكان (1977–1978، المُجلَّد 2، ص. 247)؛ راجع ص. 157، المجموعة2.

(10) لاحظ الآتي: «ويقالُ إنَّ الخَلَلَ الواقع فيه [يعني كتاب العين] من جِهته [أي: اللّيث]» (اليمانيّ، 1986، ص. 277، رقم 160).

بينَما كانَ تلميذُ الخليل سيبويه يتبعُ الخطّ البصريَ في كتابه[1].

- اقتباسات النصّ للعلماء الذين عاشوا بعد الخليل[2].
- شخص واحد _ مجهول _ فقط هو (اللَّيث) الذي نقلَ الكتاب[3].
- وأخيراً، شعرَ العلماء بالخزي بمثل هذا القول المُتهوِّر في نهاية العمل: «هذا آخرُ كلامِ العرب». إنَّ عالِماً ورِعاً وتقيّاً مثل الخليل لن يدلي مُطلَقاً بمثل هذا الادّعاء[4].

[33] هذه الشَّواهد كلُّها، كما أظهرَ براوينلش مُسبقاً، هي شواهدُ قابلةٌ للطّعن. ولأسبابٍ واضحةٍ، يمكنُ استبعادُ الأخيرتَين منها جملةً وتفصيلاً. والبقيّة ليسَت مُقنِعة، إمّا: لعقليَّتنا المُعاصِرة، حيثُ إنَّ الخليل العظيم كانَ قادِراً على ارتكاب أخطاء؛ أو كانَ بوسعه، تماماً مثل سيبويه، أن ينقلَ بيّنة

(1) لوحظت من الزّبيدي، المذكور في كتاب السّيوطيّ (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 85).وهذه الحجّة، التي لن نناقشها أكثر فيما يأتي، تمَّ التّعليق عليها من خلال براوينلش، (1926، ص. 88 – 89)، ومؤخَّراً من خلال تالمون، (1997، ص. 284 وما يليها). ويرفضُها براوينلش بالإشارة إلى أنَّ المُنافَسة بينَ مدارس البصرة والكوفة لم تكن موجودةً في زمن الخليل: "كل نحوي اتبع تفضيلاته الخاصّة في تفسير الظواهر اللغوية" (براوينلش، 1926، ص. 89). وقد طرح تالمون فرضية بوجود "مدرسة عراقية قديمة لقواعد اللغة قبل السيبويهية وقبل الخليلية"، ويؤكّد أنَّ كلاً من كتاب "العين" و"الكتاب" قد خرجا من هذه المدرسة المُشترَكة (تالمون، 1997، ص. 278). لكن هذه الفرضيّة لا تشرح لماذا لم يكن سيبويه على علم بالتّعاليم الصّوتيّة التي قدَّمها الخليل. انظر أيضا وجهة نظر دانيتسكي وانتقادنا لها (ص. 144 و 162).

(2) لوحظت مجُدَّداً من خلال الزّبيدي، المذكور في كتاب السّيوطيّ (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 85).

(3) ذكره الزّبيديّ (بدون تاريخ، ص. 8) باعتباره إجماع البصريّين حول هذه المسألة.

(4) ابن فارس (المتوفّىَ في سنة 395/ 1005)، فقه اللّغة، المذكور في كتاب السّيوطيّ (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 64).

من شعراء مُحدّثين[1]؛ وأخيراً، فلا بدّ لموادّ مأخوذة من شعراءَ وعلماءَ لغةٍ عاشوا بعد زمن الخليل أن تكونَ قد أضيفَت من خلالِ مُنقِّحين لاحقين. لكن مازالَ هناك مثقالُ ذرَّةٍ من الحقيقة في حججِ هؤلاء العلماء المُسلمِين، ولاسيّما في البند الأول (خَلَل في النّصّ)، إذ أنَّ قَدراً كبيراً من المقاطع التي انتقدوها في الواقع ربّما لا تنتمي إلى جوهرِ العمل الذي يعودُ إلى الخليل.

وفيما يتعلَّقُ بالبند الثّاني، فإنَّ موتَ الخليل من الأسباب التي كثيراً ما تتذرَّع بها الفرضيّة القائلة إنَّ الخليلَ لم يُكمِلِ الكتابَ أو إنَّ آخرينَ قد أكملوه. وقد استُعمِلَ هذا التّفسير في المصادر الآتية: رواية مجهولة المُؤلّف (ابتدأت بتعبير «قال»)، وربَّما على عهدة ابن دريد[2]؛ وأبي الطيب[3]؛ ورواية ترجع إلى إسحَق بن راهويه (أو إسحَق الحنظلي)[4] ؛ والزّبيدي[5]؛ وابن خَلِّكان[6]. وفي رواية أسطوريّة كلّياً[7]، ومُتباينةً، نقلَها ابنُ المُعتزّ،

(1) وبهذا نستطيعُ حتى أن نكونَ مُتأكّدين: فإنّ سيبويه في كتابه اقتبسَ من الخليل باستخدام أبيات من شعراء مُتأخِّرين «إلى جانب البدو، (فإنّه اقتبس شواهد من) شعراء حضريّين نظير أميّة بن أبي الصَّلت وشاعرِ الغزل عمر بن أبي ربيعة، انظر رويشل (1959، ص. 59 وما يليها). راجع أيضاً بروينلش (1926، ص. 82 وما يليها)، الذي يكتب:

[في هذه المرحلة المُبكّرة]، كان التقييم النّقدي لمصداقية المصادر والتقييم المُعتمَد لمزاياها غائباً. ولكنّنا يجب أن نسأل أنفسنا ما إذا كانَ الاتّجاه الفلسفي لاحقاً في المُبالغة بتقدير مفهوم الفصيح يمثل في الواقع تقدم منهجيّ.

(2) مُقتبَس عن ابن النّديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص.42–43) [= (1970، ص.94)]. انظر ص. 156، المجموعة 2.

(3) أبو الطّيّب اللّغويّ (1955، ص. 30)؛ في كتاب السّيوطيّ (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 78).

(4) ذكر في كتاب العسكريّ (1975، مجُلّد 1، ص. 71–72)؛ والأزهريّ (1964–1967، المُجلَّد 1، ص. 28).

(5) «استدراك»، في كتاب السيوطيّ (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 82)؛ الزبيديّ (بدون تاريخ، ص. 8).

(6) ابن خَلِّكان (1977–1978، المُجلَّد 2، ص. 246).

(7) في كتاب ابن المعتزّ (1968، ص. 96–97)؛ والمرزبانّي (1964، ص. 59).

نجدُ شرحاً مُختلفاً للغاية – وهو "ضياع" النّسخة الكاملة الوحيدة من كتاب العين حرقاً بعد وفاة الخليل.[1] [34] وأخيراً، يوجَد رواية عن اللَّيث تبيِّنُ سببَ ذلك أنَّه قبل وفاة الخليل كانَ قد اعتلَّ أو أُصيبَ بمرض[2].

ومن خلال الإشارة إلى صيغة "رحمة الله" بعد اسم الخليل تلك التي تقعُ في مُستهَلّ العمل، كانَ بروينلش[3] قادراً على التمسُّك بقولِه إنّه ربّما كان قد توفِّيَ حقّاً قبلَ إكمال كتاب العين. ومن الناحية الأخرى، فإنَّ هذه الصّيغة ربّما تكونُ تعبيراً محضاً، ولو أنَّها منطقيَّةً، من جانب العلماء المُسلِمين. ويمكنُ تسويغ عنصر الصِدْق (الطّفيف للغاية) في رواية ابن المُعتزّ الأسطوريّة من خلال حقيقة أنَّ بداية العمل تحملُ توقيع الخليل بدرجةٍ أكبر ممّا هي عليه في بقيتِة (ينظر في أعلاه، ص. 149–150).

أمّا بخصوص البند الثّالث، فنحن نجدُ أنَّ الآراءَ تختلفُ فيما يتعلَّقُ بنصيب «مؤلّفي» كتاب العين. وفي المُناقَشة الآتية، سوف نوزّعُ وجهاتِ النّظر المُختلِفة إلى أربع مجموعاتٍ على وفق النّظرية العامّة التي تشتركُ فيها أو تؤيِّدها.

1– المجموعة الأولى: تريدُ أن تنسبَ]رسمه[خطّة (أو مُخطّط) أو هيكليّة العمل للخليل، ولكن ليس تنفيذه.

(1) تحكي الرّواية المذكورة أنَّ الخليل بعد الانتهاء من العمل كلّه، نقله إلى الليث. وبعد وفاة الخليل، قيل إنَّ المخطوطة الفريدة تمَّ حرقُها من زوجة اللّيث في ظروف غريبة. كانَ الليث ما يزالُ قادراً على إعادة إنتاج النّصف الأوّل من الكتاب من خلال الذّاكرة، لكن كان عليه أن يجمعَ جماعة من العلماء المعاصرين من أجل كتابة البقيّة. وبعد ذلك أنهَوا الكتاب على نحوٍ جماعيّ.

(2) ابن النّديم (1871–1872، المُجلَّد 1، ص. 43). ووفقاً لهذا الخبر، فإنَّ الخليل في هذه الحالة أملى القسم غير المُكتمَل من العمل إلى اللّيث، راجع ص. 157، المجموعة الثّالثة.

(3) لكن انظر الملحوظة رقم. 1017.

2- المجموعة الثّانية: تعزو إليه بجزء من العمل، مُعظَمه من بداية العمل حتّى حرف «العين».

3- المجموعة الثّالثة: تفترضُ أنَّ العمل كلَّه أو جزءاً منه كانَ يُملى.

4- المجموعة الرّابعة: تتعاملُ معَ إشكاليّة مَن كتبَ أو مَن نقَّحَ الكتاب.

المجموعة الأولى:

- روي عن ثعلبٍ: «إنَّما وقعَ الغلط في كتابِ العين؛ لأنَّ الخليلَ رسمَه [يقصد كتاب «العين»] ولم يحشه، ولو كانَ هو حشاه لما بقيَ فيه شيءٌ؛ لأنَّ الخليلَ رجلٌ لم يُرَ مثله، وقد حشا الكتاب قومُ علماء، إلا أنّه لم يؤخَذ عنهم"؛ (1)

- أبو الطّيّب: "أبدعَ الخليلُ بدائعَ لم يُسبَق إليها، فمن ذلك تأليفُه كلامَ العرب على الحروف في الكتاب المُسمّى بكتاب «العين» فإنَّه هو الذي رتّبَ أبوابُه، وتوفّي من قبل أن يحشوَه"؛ (2)

- حمزة الأصفهاني (المُتوفَّى في سنة 360 / 970–971 أو قبل ذلك): «ومن تأسيسِه بناء كتاب «العين» الذي يحصر لغة أمّة من الأمم قاطبة»؛ (3)

-]35[الأزهري: "ولم أرَ خلافاً بين اللّغويين أنّ التّأسيس المُجمَل في أوّل كتاب «العين»، لأبي عبد الرَّحمن الخليل بن أحمد، وأنّ]يقصد اللَّيث بن نصر بن سيّار اللّغوي النّحوي [ابن المُظفَّر أكملَ الكتابَ عليه بعدَ تلقُّفه إيّاه عن فيه. وعلمتُ أنّه لا يتقدَّم أحدٌ الخليلَ فيما أسَّسه ورسمَه"؛ (4)

- الزُّبيدي: «وأكثر الظّن فيه أنَّ الخليل سبب أصله وثقَّف كلام العرب ثمَّ هلكَ قبل كماله فتعاطى إتمامه من لا يقومُ في ذلك مقامُه فكان

---

(1) أبو الطّيّب اللّغويّ (1955، ص. 30). السيوطيّ (بدون تاريخ، المُجلَّد 1، ص. 78؛. راجع أيضا ص. 82).

(2) أبو الطّيّب اللّغويّ (1955، ص. 30)؛ ولم يخبرنا أحد عمّن أكمل العمل.

(3) حمزة الأصفهانيّ؛ كتاب التّنبيه، المذكور عند ابن خَلّكان (1977–1978، المُجلَّد 2، ص. 245)؛ والصّفديّ (1984، المُجلَّد 13، ص. 386).

(4) الأزهريّ (1964–1967)، المُجلَّد 1، ص. 41) انظر أيضاً قول الأزهريّ في ص. 158 تحت المجموعة (الرابعة).

ذلك سبب الخلل الواقع فيه والخطأ الموجود فيه»؛ [1]

• ابن جني: "كانَ الخليل فيه عمل فإنَّما هو أنَّه أومأ إلى عملِ هذا الكتاب إيماءً، ولم يله بنفسه، ولا قرَّره، ولا حرَّره"؛ [2]

• القفطي: «أمْلى عليْه]يقصد اللَّيث[الخليلُ ترتيبَ كتابِ «العين» في اللّغة، وسدّد فيه أماكنَ»؛ [3]

• عبد الباقي بن عبد المجيد اليمانيّ: «وأمْلى عليْه [يقصد اللَّيث] ترتيبَ كتابِ «العْين»؛ [4]

المجموعة الثانية:

• رواية مجهولة المصدر (ابتدأت بـ «قيل») من المُحتمَل أن تكونَ على عهدة ابن دريد: «وقيلّ إنَّ اللَّيث من ولد نصر بن سيّار صحب الخليل مُدّةً يسيرةً وإنَّ الخليل عمله له واحتذاه في طريقته. وعاجلت المنيّة الخليل، فتمَّمه اللَّيث»؛ [5]

• روي عن أحدهم أنَّ إسحَق بن راهويه قال: «كان الخليل عمل من كتاب العين باب العين وحدَه وأحبَّ اللَّيث أن ينفقَ سوق الخليل فصنَّفَ باقي الكتاب وسمَّى نفسه الخليل»؛ [6]

---

(1) الزّبيدي، الاستدراك، عند السيوطي (بدون تاريخ)، المُجلَّد 1، ص. 82؛ وأيضاً الزبيديّ (بدون تاريخ، ص. 8).

(2) ابن جنّي (1952–1956، المُجلَّد 3، ص. 288.؛ أيضا عند السّيوطيّ (بدون تاريخ)، المُجلَّد 1، ص. 79).

(3) القفطيّ (1950–1973، المُجلَّد 3، ص. 42).

(4) اليمانّي (1986، ص. 277، رقم 160).

(5) مُقتبَس من ابن النّديم (1871–1872)، المُجلَّد 1، ص. 42 = (1970، ص. 94).

(6) عند أبي الطّيّب اللّغويّ (1955، ص. 31، والسيوطيّ (بدون تاريخ)، المُجلَّد 1،

• السِّيرافيّ: «عمل [يقصد الخليل] أول كتاب العين المعروف المشهور»[1]؛

• العسكريّ: «[فإنِّي رأيتُ مشايخَنا كالمُجمعين (في زمن العسكريّ) على أنَّ] الخليل إنّما عمِل بعضَ الكتاب؛ وقيل: بل عَمل حرفَ العينِ فقط، وإنَّ النَّضر بن شُميل [المُتوفَّى في سنة 203/ 819 [تمَّمهُ بخُراسان[2]، واجتمعَ معهُ الَّيثُ بن المُظفَّر، وعليُّ بن ساسان الواسطيُّ، فأضافوا إلى الكتاب ما يجوزُ، وجُملا ممَّا لا يجوز، رغبتةً في أن يكونَ الكتابُ كامِلاً تامّاً»[3].

• ابن خَلِّكان: «وأكثر العلماء العارفين باللّغة يقولون: إن [36[كتاب العين في اللّغة المنسوب إلى الخليل بن أحمد ليس تصنيفه، وإنّما كان قد شرعَ فيه و رَتّب أوائله وسمّاه بـ «العين». ثم ماتَ فأكملَه تلامذته النَّضر بن شُميل ومن في طبقته وهم: مُؤرج السدوسيّ]المُتوفَّى بعد سنة 204/ 819]؛ ونصر بن علي الجَهضميّ، وغيرهما، فلما جاءَ الذي عملوه مُناسِباً لما وضعه الخليل في الأوّل، فأخرجوا الذي وضعه الخليل منه، وعملوا أيضاً الأوّل، فلهذا وقعَ فيه [أي: الكتاب] خللٌ كثيرٌ، يبعد وقوع الخليل في مثله[4].

• اليمانيّ: «له [يقصد الخليل] المُصنَّفات الباهرة منها: كتاب العين ولم

ص. 78)، وفي صيغة مُماثِلة، عند العسكريّ (1975، وحزب العمال. 1، ص. 71؛ الأزهريّ (1964–1967)، المُجلَّد 1، ص. 28. وقد اقتبسَ بنسخة مُختلِفة قليلاً على عهدةِ إسحق بن إبراهيم الحنظليّ.

(1) الصّيرفّي (1936، ص. 28؛ أيضا عند السّيوطيّ (بدون تاريخ)، المُجلَّد 1، ص.76). إنَّ العالم الذي أتمَّ الكتابَ لم يكشف عن اسمه.

(2) راجع الملحوظة رقم. 1138.

(3) العسكريّ (1975)، مجلد 1، ص. 70.

(4) ابن خَلِّكان (1977–1978)، المُجلَّد 2، ص. 246.

يكمله. يقال: أكمله النَّضر بن شُميل[1].

• السّيوطيّ: «وهذه العبارةُ من السِّيرافي [راجع في أعلاه!] صريحةٌ في أنَّ الخليلَ لم يُكمِّل كتابَ العين، وهو الظَّهرُ لما سيأتي من نَقل كلام النّاس في الطَّعن فيه، بل أكثرُ الناس أنكروا كونه من تصنيف الخليل... وقالَ بعضهم: عَملَ الخليلُ من كتاب العين قطعة من أوَّله إلى حرف الغين، وكمَّله اللَّيث؛ ولهذا لا يُشبه أولَه آخرُه"[2].

المجموعة الثالثة:

• قال اللَّيث: ثمّ اعتلَّ [يقصد الخليل] وحججتُ[3]... فرجعتُ من الحجّ وصرتُ إليه فإذا هو قد ألَّف الحروفَ كلّها على ما في الكتاب، وكان يُملي عليَ ما يحفظ، وما شكّ فيه يقولُ لي سَلْ عنه، فإذا صحَّ فأثبتُه، إلى أن عملتُ الكتابَ»[4]؛

• ابن الأنباريّ (المتوفَّى في سنة 577/ 1181) إنّه [أي الخليل]: «أمْلى كتابَ العين على اللَّيث بن المُظفر»[5].

• القفطيّ: «أمْلى عليْه[يقصد اللَّيث] الخليل ترتيب كتاب «العين» في اللّغة، وسدّدَ فيه أماكن»[6]؛

---

(1) اليمانّي (1986)، ص. 114، رقم 71.

(2) السّيوطيّ (بدون تاريخ)، المُجلَّد 1، ص. 77؛ انظر أيضا ص. 158، في إطار المجموعة (الرابعة).

(3) يروي الليث في بداية هذا الرواية كيف توصل الخليل إلى فكرة صنع المعجَم الذي يضمّ اللّغة العربية برمّتها. ويحمل النّصّ بعض التشابُه مع نصّ المُقدّمة التي كتبها مُنقّح كتاب العين. انظر ص. 146.

(4) مُقتبَس من ابن النّديم (1871-1872)، المُجلَّد 1، ص. 43 = (1970، ص. 95).

(5) ابن الأنباريّ (1960)، ص. 29).

(6) القفطيّ (1950-1973، المُجلَّد 3، ص. 42. وأدرجَ هذا القول أيضاً في أعلاه في

• اليمانيّ: «وأمْلى عليْه [يقصد اللَّيث] ترتيب كتاب «العْين»»[1].

المجموعة الرّابعة: «37»

• رواية اقتبسَها ابن المُعتز (المُتوفَّى في سنة 296/ 908) والمرزبانيّ: «وأحبَّ الخليل أن يُهدِيَ إليه هديّة تليق به [يقصد اللَّيث]...؛ فجهد نفسه في تصنيف كتاب العين، فصنَّفه للَّيث دون سائر النّاس»[2].

• ابن دريد (المُتوفَّى في سنة 321/ 933): «ألف أَبُو عبد الرَّحْمَن الْخَلِيل بن أَحْمد الفرهودي، رضوَان الله عَلَيْهِ، كتاب الْعين»[3]؛ «وَلَا تنظرنّ الى مَا جَاءَ بِهِ اللَّيْث عَن الْخَلِيل فِي كتاب الْعين...، فإنَّمَا ذَلِك غلط من اللَّيْث عَن الْخَلِيل»[4]؛ «وأهملَ الْخَلِيل هَذِه الْكَلِمَة وأحسبُها غَلطا من اللَّيْث»[5]. وقيلَ (رواية مجهولة المُؤلف، نقلت ربّما على عهدة ابن دريد): «إنَّ الخليل عمل كتاب العين وحجَّ وخلفَ الكتاب بخراسان»[6].

• الأزهريّ (المُتوفَّى في سنة 370/ 980): «اللَّيث بن المُظفّر الذي

إطار المجموعة الأولى، لأنَّ القفطيّ هنا يجمعُ بينَ الادّعائيّين.

(1) اليمانّي (1986، ص. 277، رقم 160).

(2) ابن المعتز (1968)، ص. 96 والمرزبانّي (1964)، ص. 59؛ تالمون (1997، ص. 96 يشير إلى حقيقة مُثيرة للاهتمام بأنَّ ابن المُعتزّ (247-296 / 861-908) كان أول مؤلِّف سيّر عزا إلى الخليل كتاب العين وأول من ذكر دور الليث في تصنيف الكتاب، في حين أن ابن دريد وهو أصغر معاصر لابن معتز (المتوفَّى في سنة 223-321/ 838-933) وكان أوّل من استعملَ العمل (في كتابه كتاب جمهرة اللّغة، كما أشارَ إليه برويِنلش (1926، ص. 94) (راجع أيضا وايلد (1965، ص. 59 وما يليها). إنَّ أقدمَ الأخبار التي رفضت تأليف الخليل لكتاب العين، لم تظهر إلا بعدَ نصفِ قرنٍ تقريباً (انظر مثلاً أبا الطّيب).

(3) ابن دريد (1344-1352)، ج 1، ص. 3؛ وانظر أيضا المُجلَّد 1، ص. 4، 9.

(4) م. ن. (1344-1352)، ج 2، ص. 268.

(5) م. ن. (1344-1352)، ج 2، ص. 149.

(6) ابن النّديم (1871-1872)، المُجلَّد 1، ص. 42 = (1970، ص. 94).

نحلَ الخليل بن أحمد تأليف كتاب العين جملةً لينفق كتابه باسمه ويرغب فيه من حوله»[1]

- النوويّ (المُتوفَّى في سنة 676/ 1279): «ينسبون كتاب العين إليه [يقصد الخليل] وبعضهم ينكرُ ذلك، ويقول: كانت مُقطّعات جمعُها الليث بن المُظفّر ابن نضر بن سيّار صاحب الخليل، وزادَ فيها ونسبَها إلى الخليل وهو بريء منها...»[2]. «كتابُ العين المنسوبُ إلى الخليل إنَّما هو من جَمْع اللّيثِ عن الخليل»[3].

- السّيوطيّ (المُتوفَّى في سنة 911/ 1505): « أوّل مَن صنّف في جمع اللغة الخليل بن أحمد؛ ألَّف في ذلك كتاب العين المشهور... أنَّ الخليل لم يُكمِّل كتابَ العين...؛ بل أكثرُ الناس أنكروا كونَه من تصنيف الخليل. قالَ بعضهم: ليسَ كتابُ العين للخليل، وإنّما هو للَّيث».[4]

ففي مُعظَم الحالات، لم تأتِ تأمُّلات وتكهُّنات علماء القرون الوسطى من غير أساس؛ فهي تستندُ إلى واحد أو أكثر من التّلميحات أو النّقاط الأساسيّة الآتية:

- [38] تفحص مُفصل قد يزيدُ أو ينقص قليلا لنصّ كتاب العين؛

- بداهة (صحيحة) بأنَّ الخطة أو الفكرة لمثل عمل كهذا لا يمكن إلا أن تكون من عبقريّ، ألا وهو الخليل؛

- تعديل أو الاعتماد على آراء لسلف سبقه.

---

(1) الأزهريّ (-1964) 1967، المُجلَّد 1، ص. 28. انظر أيضاً اقتباس الأزهريّ على ص. 156، تحت المجموعة (الأولى).

(2) النّوويّ (بدون تاريخ)، المُجلَّد 1، ص. 178، وبحث الخليل.

(3) النّوويّ، تحرير التنبيه، المذكور عند السّيوطيّ (بدون تاريخ)، المُجلَّد 1، ص. 79.

(4) السّيوطيّ (بدون تاريخ)، المُجلَّد 1، ص. 76).

إنَّ لننظرَ إلى الآراءَ التي اتّخذَها الأزهريّ والسيوطيّ في المجموعة الرّابعة ككل مع تلك التي عبرت عنها آراء المجموعة الأولى، هي آراء مُساوية لموقف بروينلش لمفهومنا المُعاصِر بأنَّ الخليل كانَ الأب الفكريّ بالنّسبة للَّيث المُنقّح أو المُؤلّف الحقيقيّ. و» لا يزال« ابن المُعتزّ وابن دريد يعزوان إلى الخليل تأليف العمل (تأليف، وتصنيف)، ولا يخلو من (بالنّسبة لموقف ابن المُعتزّ. راجع في أعلاه مع الملحوظة رقم. 1095) طرح افتراض كمسلمة بخسارة واستنساخ النّصّ الأصل أو أن يشيرَ إلى (في حالة ابن دريد) إضافات (غَلط) وضعها اللَّيث. أمّا الأزهريّ من ناحيةٍ أخرى فيلاحظ على نحوٍ صحيحٍ أنَّ تصنيفَ النّصّ برمته لم يُتمَّه الخليل، لكن اللَّيث من أكملَه. والنّوويَّ في تهذيبه، يدرج قوائم لوجهات نظر المُتناقِضة لأسلافه إلى جانب بعضهم البعض.

وقدم الأزهريّ إدعاء ذكي ودقيقاً آخر: فإنَّه يؤكّد أنَّ الليث قد نسبَ زوراً تأليفَ أو تنقيح العمل إلى الخليل. والعبارة التي نقرؤها في بداية العمل، والتي لا يمكنُ للقارئ (أو لا يفترض) تفسيرها سوى بالإشارة إلى أنَّ الخليل[1] قد أنشأَ العملَ برمته، تعودُ إلى اللّيث على الأرجح. وكانَ النّوويّ بغاية الدّقّة في اقتراحه بأنَّ الليث قد جمع «أجزاء» — في مُصطلحنا: "شذرات" — من كتاب الخليل واستكملَها بمواد أخرى. ولا بدّ أنَّ مُبدِىءَ هذا الموقف قد وصلَ إليه من خلال تمحيصٍ دقيقٍ لمُقدّمة "كتاب العين".

إنَّ الموقفَ الذي اتّخذه أنصارَ المجموعة (2) صحيح فقط من حيثُ أنَّهم يفترضونَ أنَّ الخليلَ لم يفرغ من "كتاب العين"، بمعنى أنَّه لم يكمله بكلّ تفاصيله. وزعمهم بأنَّه أكملَ الكتابَ حتّى بابَ العين فقط هو تكهنات. ولا يمكن تبريره إلا بالاستناد إلى أن بداية العمل، ولاسيما المُقدمة، تتضمن العدد الأكبر من اقتباساتِ الخليل. ويتضمَّن الفصل الذي يتحدّث عن

(1) انظر ص. 146.

الحرف عين — حيثُ يعد الفصل الأكبر من الكتاب (مُجلَّدان من أصل ثمانية في النّسخة المطبوعة) — مزيداً من هذه الاقتباسات على نحوٍ ملحوظ أكثر من الفصول المُتبقّية. وهكذا، يبدو كما لو أنَّ الخليل قد تركَ بصمتَه في بداية العمل أكثر من نهايتِه. على الرّغم من أنَّ رسمَ خطٍّ تحتَ حرف العين هو إجراء عشوائيّ: فنجدُ عدداً من اقتباساتٍ الخليل بعد باب العين أيضاً ("فصل حرف العين").[1] ولربّما تكهَّنَ العلماء المعنيونَ بأنَّ الخليلَ نفسِه قد حرر الفصل المُسمى في الكتاب على الأقل.

[39] إنَّه لأمرٌ مُحيّرٌ (ولا يسهلُ تفسيرُه) وهو أنَّ روايتَين استشهدَ بهما في ص. 157 حيثُ وردَ اسمُ النّضر بن شميل (المُتوفَّى في سنة 203/ 819)، وهو من أهمّ تلاميذ الخليل، كواحدٍ من المُتعاونين في إنهاء كتاب العين، مرّة مع اللّيث وشخص ثالث، ومرّة بدونِ الليث، لكن برفقة تلميذٍ بارزٍ آخر للخليل. هذا أمرٌ غريبٌ على نحوٍ خاصّ حيثُ يرد في روايتَين أنَّ النّضر لم يكن مُطّلعاً على كتاب العين أو أنَّه رفضَ بإصرارٍ الاعتراف بأنَّه من عمل الخليل (انظر أدناه مُباشرة)[2]. والآن، لم يُذكَر النَّضر ولو لمرّةٍ واحدة في كتاب العين[3]، على خلاف اللّيث. علينا أن نعترفَ، في هذه الحالة، بأنَّه لا يمكنُ إضافة اسم النّضر إلى قائمة المُؤلّفينَ المُشاركين استناداً إلى الأدّلة المُقدّمة في النّصّ نفسه. وينطبقُ الشّيء ذاته على طلاب الخليل الآخرين: حيثُ لم يتمَّ اقتباسُ أيٍّ منهم في كتاب العين.

لعلّ مصادرَ هذه الرّوايات غير راغبين بالاعتراف — أو أنّهم يعتبرونَه

---

(1) راجع ص. 149. وقد تمَّ التأكيد على هذه الحقيقة صراحة من تالمون (1997، ص. 113، 115).

(2) انظر تالمون (1997، ص. 79) بشأن المجموعة المُتنوعة من مادّة الخليل التي رواها او ونقلها النّضر وأخبار مُتناقِضة جزئيّاً عن علاقته بكتاب العين. اعتماداً على ابن النّديم، وإنَّ النّضر كتبَ مقدَّمة الكتاب. راجع الملحوظة رقم. 1141.

(3) انظر قائمة العلماء المذكورين في كتاب العين عند وايلد (1965، ص. 17).

مرا مُستحِيلاً — بأنَّ عالِماً يعتبرونَه مُتوسّط القدرة، أي اللّيث، كانَ له الشَّرفُ الوحيدُ لإكمالِ أحدِ أكثرِ الأعمال شهرةً في الأدب العربي. وقاموا، بناءً على ذلك، إمّا بإضافة تلاميذ الخليل البارزين مثل النّضر إلى قائمة المُحرّرين أو حتّى أنّهم استبدلوا اللّيث بهم جميعاً. وبالمُناسِبة، فإنَّ الرّواية الثّانية (رواية ابن خَلِّكان) تعتمدُ على الرّواية الأولى (الرّواية المجهولة التي أقتبسَها العسكريّ)، ومن المُثير للاهتمام مُلاحَظة أنَّ المُؤلِّف السَّابق أبقى اللّيث على القائمة جنباً إلى جنبٍ مع النّضر على الأقلّ، في حين أنَّ المُؤلّف اللاحقَ قد أبعدَ اللّيث (أو أخفاه بين المجهولين الآخرين). ويقترحُ تالمون تفسيراً مُختلِفا وذلك بعرض أوجه التّشابه في المسارات المهنيّة لكلّ من النّضر واللّيث: فكلاهما كانَ من تلامذة الخليل، وكلاهما عاشَ في خراسان – وطبقاً لمعلوماتِ السّيرة الذّاتية التي وفَّرَها أبو حميد[1]– كلاهما قد كتبَ معاجمَ شاملةً استندَت إلى كتابِ أبي خيرة[2] (المُتوفَّى في حوالي سنة 150/ 767)[3]. ومع هذا، فإنَّنا ما زلنا لا نملكُ أيَّ تفسيرٍ لحقيقة أنَّ ابن خَلِّكان قد ذكرَ أيضاً مُؤرِّج وآخرين، بصرف النّظر عن النّضر.

إنَّ الافتراض بأنَّ الكتاب قد استندَ على الإملاء (وقد أدلى به أنصارُ المجموعة الثالثة) يمكنُ أن يستندَ على صيغ مثل "فإن قال القائل: ...، فقل له: ..." (كما وردت؛ المُجلد 1، ص 69). فلعلَّ ذلك يشيرُ إلى الإملاء في الواقع[4]. لكن ما زلنا لا نملكُ أيَّ دليلٍ قاطعٍ على هذا الافتراض.

[40] سنناقشُ الآنَ تلك الرّوايات التي تفيدُ بأنَّ بعض العلماء، كانوا

(1) أبو حميد (1974)، ص. 142.

(2) انظر سزكين (1967)، المُجلَّد 8، ص. 28.

(3) تالمون (1997)، ص. 79). من المشكوك فيه فيما إذا كانَ العمل الليث مذكورا هنا في كتاب العين، ومع هذا فإنَّ هذا الأخير لا يحتوي على اقتباساتٍ من أبي خيرة.

(4) بروينلش، ص. 75، وهو يستنتجُ من هذه الصّيغة أنَّ «الإملاء في الحقيقة قد حدثَ فعلاً».

جميعهم من علماء البصرة الأوائل، قد أنكروا بشكل صريحٍ أن يكونَ الخليل هو مُؤلِّف «كتاب العين».

ونقرأ في رواية اقتُبست من الزّبيدي عن مُعلِّمه أبي علي القالي (المُتوفَّى في سنة 356/ 967)[1]:

« لما وَرَدَ كتابُ العَين من بلد خُراسان في زمن أبي حاتم أنكرَه أبو حاتم وأصحابُه أشدَّ الإنكار، ودفعَهُ بأبْلَغِ الدَّفع؛ وكيفَ لا ينكِرُهُ أبو حاتم على أن يكونَ بريئاً من الخَلَل سليماً من الزَّلل، وقد غَبرَ أصحابُ الخليل بعدُ مُدةً طويلة لا يعرفونَ هذا الكتابَ ولا يَسمعونَ به، منهم النَّضر بن شُميل، ومُؤَرِّج، ونصر بن علي، وأبو الحسن الأخفش وأمثالهم؛ ومضَت بعدُ مُدةٌ طويلة، ثمَّ ظهرَ الكتابُ بأخَرَةٍ في زمان أبي حاتم[2] وفي حالِ رياستِه، وذلك فيما قاربَ الخمسين والمِئتَين[3]؛ لأنّ أبا حاتم تُوُفِّي سنةَ خمسٍ وخمسين ومِئتَين، فلم يلتفت أحدٌ من العلماءِ إليه يومئذٍ، ولا استجازوا روايةَ حرفٍ منه».

وقدَّمَ الزّبيدي[4] القالي هاتَين الحجّتَين في هذا السّياق:

1- لو أنَّ الخليلَ ألَّفَ الكتابَ لحَمَله أصحابُه عنه، وكانوا أَوْلَى بذلك من رجلٍ مجهولِ الحال (أي اللّيث) غيرِ مشهورٍ في علمٍ انفرَدَ به، وتوحَّدَ بالنّقل له.

---

(1) مذكور عند السّيوطي (بدون تاريخ)، المُجلَّد 1، ص. 83. نسخة مُختَصرَة من الرّواية يمكنُ أن تكونَ موجودة عند الزّبيدي (بدون تاريخ)، ص. 8. راجع أيضا بروينلش، ص. 88، رقم3، وتالمون (1997)، ص. 93، 100، 125.

(2) اعتماداً على عددٍ من الأخبار (ربَّما أقدمُها هو قول العسكريّ، (1975)، مجُلَّد 1، ص. 70. (1997، ص. 102-108) والمُلاحَظة الآتية لنا.

(3) في خبر على عهدة ابن دريد (مذكور عند ابن النّديم، 1871-1872، المُجلَّد. 1، ص. 42 = 1970، ص. 94، وقد ادّعي أيضا أنَّه في حوالي هذا الوقت، وصل كتاب العين من خراسان.

(4) انظر أيضا الزبيدي (بدون تاريخ، ص. 8).

2- "لو صحَّ الكتابُ عن الخليل لبادرَ الأصمعيُّ واليَزِيديُّ وابنُ الأعرابي وأشباهُهم إلى تزيين كُتُبهم، وتَحْلِيَة علمهم بالحكاية عن الخليل والنَّقْلِ لِعِلمِه، وكذلك مَنْ بعدَهم كأبي حاتم وأبي عُبيد ويعقوب وغيرهم من المُصنّفين؛ فما عَلِمنا أحداً منهم نَقَلَ في كتابِه عن الخليل من اللّغة حَرْفاً«.

وقد سُئل النَّضر بن شميل، وفقاً لرواية أخرى[1]، عن الكتاب المنسوب إلى الخليل. فزعمَ أنّه لم يعرف به[2]. ثمّ سُئِل بعدَ ذلك: هل كتبَه بعد زمانك في البصرة؟. فأجابَ: أنا لم أغادرِ البصرة قبلَ أن يُدفَنَ الخليلُ.

[41] وإذا قاربنا بينَ الرّوايتَين بناءً على موقفٍ مُتشكِّكٍ تجاه الرّوايات العربيّة للأخبار، فلابدّ أن يُنظرَ إليها على أنَّها مُجَرَّدُ انعكاسٍ أو صياغةٍ أسطوريّة لحقيقتَين أشارَ إليهما براونلش بالفعل: الحقيقة الأولى، لم يصنّف العلماءُ المسلمونَ الأوائلُ الخليلَ كلغويّ أو مُعجَميّ. والحقيقة الثانية، لا تقتبسُ الأعمالُ المُعجميّة القديمة أيّة موادّ مُفرداتيّة (صوتيّة) تقريباً، لكنَّها تقتبسُ دوماً موادّ نحويّةً وعروضيّةً فقط من الخليل[3].

وبموقفٍ أقلَّ تشكُّكاً، لا يمكنُ استبعادُ احتمالِ أنَّ الحالة المُتعلِّقة بالرّواية الأولى على الأقلّ من المُمكِن أن تستندَ على حقائقَ.[4] ولم يكن باستطاعةِ تلامذةِ الخليل الكبار- وجيلٍ من علماءِ اللّغة البصريّين التّابعين لهم- أن يعرفوا بكتابِ العين أو حتّى بنشاطاتِ الخليلِ المُعجميّة على نحوٍ عامّ: لقد بدأ العملُ بمُسوداته من دونِ علمِ تلامذته فيما يتعلّقُ بكتابِ العين

(1) مقتبَس من ياقوت (1923-1930)، المُجلّد 6، ص. 227.

(2) في مقالته عن النّضر بن شميل (المتوفىَّ في سنة 203/ 818)، وابن النّديم نسب إليه كتاب «المدخل إلى كتاب العين».

(3) راجع ص. 145 و 152.

(4) كما افترضه براونلش (1926، ص. 89) وتابعه، تالمون (1997، ص. 93). وكلاهما رفض الرّواية الثّانية.

– ربَّما معَ اللّيث في خراسان[1]– الذي أعدَّه ككتابٍ للقرَّاء. لقد تحدَّثَ مع شخصٍ واحدٍ فقط، ألا وهو صاحبُه اللّيث، حولَ الكتابِ وأجزائه، لكنّه لم يناقشُه مع تلامذته "الأُصَلاء". وأخيراً، فإنَّ اللّيثَ –وحدَه – حصلَ على النّصِّ المُؤلّفِ من أجزاءٍ. أمّا الخليلُ فلم يُدرِّس مُحتويات كتابِ العين أبداً، أي بالأسلوب المُعتاد، في مجالسِ محاضراتٍ عامّة، ناهيكَ عن عقد مُحاضرات مُنتظَمة حولَ المعاجم (والصّوتيات).[2] وينطبقُ هذا أيضاً على اللّيث، الذي نقحَ وأكمل الكتاب وبذلك كانَ مؤلّفَه الحقيقيَّ أو كانَ جامعَه على الأقلّ.[3]

ومُجمل القول: لم يكن هناك منذُ البداية نقلٌ من خلال الرّواية المسموعة – كما جرَت العادة في ذلك الزّمن – على عهدة الخليل في مجالاتِ المُعجميّات والصّوتيّات.

(4) الخلاصة

وهكذا فإنَّ الحجَّتَين اللّتَين طرحَهما الزُّبيديّ/ القالي والتي تمَّت مُناقشتُهما أعلاه هما حجَّتان غير صحيحتين: كان الخليل قد بدأ بكتابة كتاب العين لكن لم ينقلْه إلى أكثر العارفينَ من تلامذته؛ ولأسبابٍ مفهومة، فإنَّ الأصمعيَّ وأبا عبيدٍ، وغيرَهم من العلماء اللّغويّين في زمانِهم، لم يقتبسوا من الكتاب. بيدَ أنَّ الزبيديّ/ القاليّ كانا دقيقَين بمُلاحظتِهما أنَّه لا يكادُ يوجدُ أيّةُ آثارٍ لتعاليم الخليل المُعجميَّة والصّوتيَّة في كتاباتِ علماء اللّغة المُسلِمين الأوائل والمُعجميّين قبلَ ابن دريد.[4] ومعّ ذلك، فإنَّ هذا لا يكفي لدحض

(1) انظر الملحوظة رقم. 1137. بروينلش، ص. 95، يعتقد بروينلش أنَّ هذه الأخبار موثوقة ويمكن الاعتماد عليها، ويفترض أنَّ نظام الخليل الصّوتي قد تطوَّر فقط بعد انفصال سيبويه عن مُعلّمه، بروينلش، 1926، ص. 73.

(2) راجع ص. 152.

(3) راجع المرجع نفسه.

(4) انظر ص. 152 وص. 220، والملحوظة رقم. 1119. راجع أيضاً قائمة

أنَّ الخليل هو المُبدِع الفكريّ لكتاب العين، وأنَّه بدأ في كتابتِه.

[42] وبالمثل، فشلَت حجَّةَ دانيتسكي. إذ أكّدَ أنَّه لا يمكنُ اشتقاقُ كتاب العين من الخليل، وذلك لأنَّ تلميذَه سيبويه لم يقتبس منه مُطلَقاً، ولأنَّ النّظام الصّوتيَّ لهذا الأخير، أي سيبويه، هو نظامٌ مُستقِلٌّ وأقلُّ شأناً من نظام مُعلِّمه الخليل. وإنَّما لا يمكنُ لسيبويه أن يعرفَ الكتابَ، طالما أنَّ الخليلَ لم يقّدّم مُحاضَراتٍ عامّة عن الصَّوتياتِ والمعاجِم، وإنَّه تمَّ تداولُ كتابَ العينِ المُحرَّر والمُنجَز بعدَ موتِ سيبويه بوقتٍ طويلٍ. فلم يستطِع، نتيجةً لذلك، النّقل منه، ولا التّأثّر بأفكارِ الخليل. ويستحقُّ دانيتسكي الثناءَ لإثباتِه بما لا يقبلُ الجدل أنَّ نظامَ الخليل كانَ نظاماً مُتفوِّقاً على نظام سيبويه؛ مع أنَّه أخطأَ باستنتاجِه من الاختلافات في المزايا الفنيّة لنظامِهما الخاصّ، وذلك بأنَّ أحدَهما قد تَطوَّرَ في وقتٍ سابقٍ عن الآخر ومن ثمَّ الشّروع في الادّعاء على أسسٍ من التّرتيبِ الزّمنيّ بأنَّه لا يمكنُ أن يكونَ الخليلُ قد ابتدعَ النِّظامَ الأخيرَ المزعومَ – ألّا وهو كتابُ العين.

وأخيراً، فإنَّ هناك بضعةَ كلماتٍ حولَ آراءِ المُحرِّرين العرب عن كتاب العين، الذين يعتقدونَ أنّ الخليلَ قد كتبَ كتابَ العين من أوَّله إلى آخرِه.

يستنتجُ هؤلاء العلماء على نحوٍ صحيح، مثل أسلافِهم في العصورِ الوسطى وعلى أساسٍ من نظريةٍ صحيحة، أنَّه لا بدَّ أن تكونَ فكرةُ وخطّة العمل وأجزاءٌ كبيرةٌ من النّصّ ملكيّةً فكريّةً للخليل. وطالَما أنَّهم لم يكونوا مُلمّين بدرجةٍ كافيةٍ إلى كلِّ من السّماتِ المُميَّزة للنّقل العربيّ الإسلاميّ المُبكِّر من خلال دروس المُحاضَرات أو إلى الأساليب الأوروبيّة الحديثة في نقدِ المصدر، فإنَّهم لم يعرفوا تماماً الفرقَ بينَ "المُبدِع الفكريّ" من جهةٍ وبينَ "المؤلِّف" أو "المُنقِّح" من جهةٍ أُخرى. إنَّ هذا يُعدُّ ذا أهمّيّة في التَّمييز بالنّسبة للكثير من الأعمال الأدبيّة العربيّة القديمة الكلاسيكيّة. فقد أربكوا

الإضافات.

بالعبقريّة المُطلَقة لتصميم الخليل، فاستنتجوا خطأً أنَّ العملَ قد تشكَّلَ وفقاً لهذا التّصميم، "إنَّ مُعلّماً، ليس فقط في المعاجم العربيّة، وإنّما في تاريخ المعاجم في العالم"[1] ينبغي أيضاً أن يكونَ الخليلُ قد كتبَه برمَّته أو في مُجمَلِه.

وإنّني لآملُ في هذه الدّراسة أن أكونَ في هذه المرة، وللمرَّة الثّانية، قد أثبتُّ بشكلٍ قاطعٍ، أنَّ الخليلَ لم يكن المؤلِّف (أي الجامع أو المُنقِّح) للكتاب المُتواجَد "كتاب العين"، ومع هذا فإنَّه كانَ المبدعَ الفكريَّ وكانَت أقسامٌ كبيرةٌ من هذا العمل قد استندَت على تعاليمِه.

وفضلاً عن ذلك، فقد تبيَّن أنَّ الخليلَ كان قد بدأ كتابة كتاب "العين" حقّاً، ولقد عثرنا على أجزاءٍ مكتوبةٍ من الخليل في النّصّ المعروف لدينا اليوم، وذلك في المُقدّمة والمُعجَم الصّحيح على حدٍّ سواء. ولأيّ سببٍ من الأسبابِ كانَ، فإنَّ الخليلَ لم يتمّم تنفيذَه، ناهيك عن استكمالِ العمل. وكانَ مُساعدُه الذي بدا أيضاً أنّه الشَّخصُ الذي نفَّذَ المشروع، ونقّح، وأكملَ الكتابَ "كتاب العين"، هو اللّيث بن المُظفَّر، الذي ربَّما جمعَ الغالبية العظمى من العمل الموجود. حتّى أنَّهم اعتقدوا أنَّ الليثَ مؤلِّفُه الحقيقيّ.

[43] ولو كانَ الخليلُ قد أتمّ أو أنهى كتابَ العين، لكانَ مؤلِّفَ أوّلِ كتابٍ صحيحٍ في تاريخ العلوم العربيِّة الإسلاميِّة. ولو لم يكن هذا هو الحال، لما كان الكتابُ المُحرَّر كتاب العين قد "ظهرَ" في وقتٍ متأخِّرٍ جداً، لينالَ هذا الشَّرف تلميذُه سيبويه. والذي عنونَ مؤلَّفه عن النَّحو بـ "الكتاب".

---

(1) هايوود (1960)، ص. 27.

الملحق

الصفحة 220، رقم. 1119 والصفحة 161، (4)

المؤلِّف الأوَّل الذي يُمكن إثباته على أنَّه استخدمَ كتاب العين لم يكن ابن دريد (المتوفَّى 321/ 933)، كما جادلَ تالمون، لكنَّه الدينَوَرِي، أبو حنيفة (المتوفَّى 282/ 895) في كتابه (كتابُ النبات)؛ يُنظر باور (1988، ص. 236 وما يليها). ولا يذكر أبو حنيفة «الخليل» كمؤلف كتاب «العين»؛ تُعرض اقتباسات من العملِ بعبارة: «قال بعض الرواة». انظر باور (1988، ص.242-243).

BIBLIOGRAPHY

al-ʻAbbās ibn al-Aḥnaf (1373/1954) *Dīwān*. Cairo: al-Ḫazraǧī, ʻA. (ed.).

Abbott, N. (1957–1972) *Studies in Arabic Literary Papyri*, Vol. 1–3. Chicago, IL.

ʻAbd ar-Razzāq ibn Hammām aṣ-Ṣanʻānī (1970–1972) *al-Muṣannaf*, Vol. 1–11. Beirut (reprint): al-Aʻẓamī, Ḥ. (ed.).

Abdel-Haleem, M. A. S. (2001) *Understanding the Qur'ān. Themes and Styles.* London and New York.

Abdel-Haleem, M. A. S. (trans.) (2004) *The Qur'ān*. Oxford.

Abdel-Tawab, R. (1962) *Das Kitāb a-Ġarīb al-Muṣannaf von Abū ʻUbaid und seine Bedeutung für die nationalarabische Lexikographie*. PhD thesis, Munich, Heppenheim.

Abrahamov, B. (1998) *Islamic Theology. Traditionalism and Rationalism.* Edinburgh.

Abū Dawūd, Sulaymān ibn al-Ašʻaṯ as-Siǧistānī (1369/1950) *as-Sunan*, Vol. 1–4. Cairo: ʻAbdalḥamīd, M. M. (ed.).

Abū 'l-Faraǧ al-Iṣfahānī, ʻAlī ibn al-Ḥusayn (1285 H): *Kitāb al-ʾaġānī*, Vol. 1–20. Būlāq.

Abū Ḥamīd, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Šaybān al-Yazīdī (1974) [short work without title on the biographies of grammarians in] aṭ-Ṭaʻʻān, H: *Maḫṭūṭ farīd nafīs ʿan marātib an-naḥwīyīn*. *Mawrid*, 3/2: 137–144.

Abū Ḥātim as-Siǧistānī, Sahl ibn Muḥammad (1899) *Das* Kitāb al-Muʻammarīn *des Abū Ḥātim al-Siǧistānī*. In Goldziher, I. (ed.) *Abhandlungen zur arabischen Philologie, Part 2*. Leiden.

Abū Ḫaytamah, Zuhayr ibn Ḥarb an-Nasā'ī (1385 H) Kitāb al-ʻilm. In Nāṣir ad-Dīn al-Albānī, M. (ed.) *Min kunūz as-sunnah. Rasāʾil ʾarbaʿ*, 103–149. Damascus.

Abū Hiffān, ʻAbd Allāh ibn Aḥmad al-Mihzamī (1954) *ʾAḫbār ʾAbī Nuwās*. Cairo: Farrāǧ, ʻA. A. (ed.).

Abū Nuʻaym, Aḥmad ibn ʻAbd Allāh al-Iṣfahānī (1932–1938) *Ḥilyat al-ʾawliyāʾ wa-ṭabaqāt al-ʾaṣfiyāʾ*, Vol. 1–10. Cairo.

Abū Nuwās, al-Ḥasan ibn Hāni' (1958) *Dīwān,* Part 1, Vol. 20a of *Bibliotheca Islamica*. Wiesbaden and Cairo: Wagner, E. (ed.).

—— (1972) *Dīwān,* Part 2, Vol. 20b of *Bibliotheca Islamica*. Wiesbaden: Wagner, E. (ed.).

—— (1982) *Dīwān,* Part 4, Vol. 20d of *Bibliotheca Islamica*. Beirut and Wiesbaden: Schoeler, G. (ed.).

—— (1988) *Dīwān,* Part 3, Vol. 20c of *Bibliotheca Islamica*. Wiesbaden: Wagner, E. (ed.).

Abū 'ṭ-Ṭayyib al-Luġawī, ʻAbd al-Wāḥid ibn ʻAlī (1955) *Marātib an-naḥwīyīn*. Cairo: Abū 'l-Faḍl Ibrāhīm, M. (ed.).

Abū ʻUbayd al-Qāsim ibn Sallām (1384–1387/1964–1967) *Ġarīb al-ḥadīṯ*, Vol. 1–4. Hyderabad: ʻAẓīmuddīn, M. (ed.).

—— (1985) *The Abrogating and Abrogated in the Koran. Al-Nāsikh wa'l-mansūkh fī 'l-Qur'ān*. Frankfurt/Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science (ed.).

—— (1987) *Kitāb al-nāsiḫ wa-'l-mansūḫ*. Cambridge: Burton, J. (ed.).

Abū ʻUbaydah Maʻmar ibn al-Muṯannā (1954–1962) *Maǧāz al-Qurʾān*, Vol. 1–2. Cairo: Sezgin, F. (ed.).
Abū Zayd al-Anṣārī, Saʻīd ibn Aws (1387/1967) *Kitāb an-nawādir fī ʼl-luġah*, 2nd edn. Beirut: al-Ḫūrī aš-Šartūnī, S. (ed.).
Adamson, P. and Taylor, R. C. (ed.) (2005) *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge.
Ahlwardt, W. (ed.) (1870) *The Divans of the Six Ancient Arabic Poets Ennābiga, ʻAntara, Tharafa, Zuhair, ʻAlqama and Imruulqais*. London.
—— (1872) *Bemerkungen über die Aechtheit der alten arabischen Gedichte mit besonderer Beziehung auf die sechs Dichter nebst Beiträgen zum richtigen Verständnisse Ennābiga's und ʻAlqama's*. Greifswald.
Ahmed, M. (1968) *Muslim Education and the Scholars' Social Status*. PhD thesis, Hamburg and Zürich.
Allen, R. (2000) *An Introduction to Arabic Literature.* Cambridge.
Al-Samuk, S. M. (1978) *Die historischen Überlieferungen nach Ibn Isḥāq. Eine synoptische Untersuchung*. PhD Thesis, Frankfurt/Main.
Arberry, A. J. (1964) *The Koran Interpreted*. London.
al-Aʻšā *al-kabīr*, Maymūn ibn Qays (1950) *Dīwān*. Cairo: Ḥusayn, M. (ed.).
al-Asad, Nāṣir ad-Dīn (1978) *Maṣādir aš-šiʿr al-ǧāhilī wa-qīmatu-hā ʼt-taʾrīḫīyah*, 5th edn. Cairo.
Ashtiany, J., Johnstone, T. M., Latham, J. D., Serjeant, R. B., and Smith, G. R. (eds) (1990) *The Cambridge History of Arabic Literature: ʻAbbasid Belles-Lettres*. Cambridge, New York.
al-ʻAskarī, Abū Aḥmad al-Ḥasan ibn ʻAbd Allāh (1975) *Šarḥ mā yaqaʿu fī-hi ʼṭ-ṭaṣḥīf wa-ʼt-taḥrīf*, Vol. 1. Cairo: Yūsuf, S. M. and an-Naffāḫ, A. R. (eds).
al-Aṣmaʻī, Abū Saʻīd ʻAbd al-Malik ibn Qurayb (1967) *al-ʾAṣmaʿīyāt. Ihtiyār al-ʾAṣmaʿī* 3rd edn. Cairo: Šākir, A. M. and Hārūn, ʻA. (eds).
al-Azami, M. M. (1996) *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Cambridge.
al-Azharī, Abū Manṣūr Muḥammad ibn Aḥmad (1964–1967) *Tahḏīb al-luġah*, Vol. 1–15. Cairo: Hārūn, ʻA. M., an-Naǧǧār, M. ʻAlī (eds).
al-Azmeh, A. (1992) Muslim Genealogies of Knowledge. *History of Religions*, 31: 403–411.
al-Azraqī, Abū ʼl-Walīd Muḥammad ibn ʻAbd Allāh (1858): *Die Chroniken der Stadt Mekka (Kitāb ʾaḫbār Makkah al-mušarrafah)*, Vol. 1. Leipzig: Wüstenfeld, F. (ed.).
Baeumer, M. L. (1973) Vorwort. In Baeumer, M. L. (ed.) *Toposforschung*, Vol. 395 of *Wege der Forschung*, 7–17. Darmstadt.
al-Balāḏurī, Abū ʼl-ʻAbbās Aḥmad ibn Yaḥyā (1865–1866) *Liber Expugnationis regionum (Kitāb futūḥ al-buldān),* Part 1–3. Leiden: De Goeje, M. J. (ed.).
Bateson, M. C. (1970) *Structural Continuity in Poetry: A Linguistic Study in Five Pre-Islamic Arabic Odes*. Paris and The Hague.
Bauer, Th. (1988) *Das Pflanzenbuch des Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī. Inhalt, Aufbau, Quellen*. Wiesbaden.
—— (1993a) Formel und Zitat. *Journal of Arabic Literature*, 24: 117–138.
—— (1993b) Wie fängt man eine Qaṣīde an? *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, 25: 50–75.
Bäuml, F. H. (1979) Der Übergang mündlicher zu artes-bestimmter Literatur des Mittelalters. Gedanken und Bedenken. In Voorwinden, N. and de Haan, M. (eds.) *Oral Poetry. Das Problem der Mündlichkeit mittelalterlicher epischer Dichtung*, Vol. 555 of *Wege der Forschung*, pp. 238–250. Darmstadt.
Baumstark, A. (1922) *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn.
Beck, E. (1945) Der ʻuṯmānische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts. *Orientalia*, N. S. 14: 355–373.

Beck, E. (1946) ‘Arabiyya, Sunna and ‘Āmma in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts. *Orientalia*, N. S. 15: 180–224.
—— (1947) Die Kodizesvarianten der Amṣār. *Orientalia*, N. S. 16: 353–376.
Beeston, A. F. L., Johnstone, T. M., Serjeant, R. B. and Smith, G. R. (1983) *The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the End of the Umayyd Period*, Cambridge, London, New York.
Bellamy, J. A. (1973) The Mysterious Letters of the Koran: Old Abbreviations of the Basmalah. *Journal of the American Oriental Society*, 93: 267–285.
—— (1984) Sources of Ibı Abī ’l-Dunyā’s Kitāb Maqtal Amīr al-Mu’minīn ‘Alī. *Journal of the American Oriental Society*, 104: 3–19.
Berg, H. (ed.) (2003) *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Leiden.
Bergsträsser, G. (1925) *Ḥunain Ibn Isḥāq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen*, Vol. 17/2 of *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. Leipzig.
—— (1926) Die Koranlesung des Hasan von Basra. *Islamica*, 2: 11–57.
Berkey, J. (2003) *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600–1800*. Cambridge.
Berques, J. (1995) The Koranic Text: From Revelation to Compilation. In Atiyeh, A. H. (ed.) *The Book in the Islamic World. The Written Word and Communication in the Middle East*, pp. 17–32. Albany, NY.
Blachère, R. (1952–1966) *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.* Paris.
—— (1959) *Introduction au Coran*, 2nd edn. Paris.
Bloch, A. (1989) ‘Formeln’ in der altarabischen Dichtung. *Asiatische Studien*, 43: 95–119.
Bloch, R. (1954) Écriture et tradition dans le judaisme: aperçu sur l’origine du Midrash. *Cahiers Sioniens*, 8: 9–34.
Bloom, J. M. (2001) *Paper Before Print. The History and Impact of Paper in the Islamic World*. New Haven, CT and London.
Bonebakker, S. A. (1986) Sariqa and Formula. *Annali dell’ Istituto Universario Orientale*, 46: 367–389.
Bowra, C. M. (1962) *Primitive Song*. London, Cleveland, OH, and New York.
Bräu, H. H. (1927) Die alte Einteilung der arabischen Dichter und das ‘Amr-Buch des Ibn al-Jarrāḥ. In Geyer, R. (ed.) *Die Mukātara von aṭ-Ṭayālisī*, Vol. 203/204 of *Sitzungsberichte der Ak. Wiss. Wien. Phil.-Hist. K̄l.* Vienna, Leipzig.
Bräunlich, E. (1926) Al-Ḫalīl und das Kitāb al-‘Ain. *Islamica*, 2: 58–95.
—— (1937) Versuch einer literargeschichtlichen Betrachtungsweise altarabischer Poesien. *Der Islam*, 24: 201–269.
Bravmann, M. M. (1971) Notes on Ḫalīl b. Aḥmad’s Kitāb al-‘Ain. *Der Islam*, 47: 238–244.
Brisson, L. (1998) *Plato the Myth Maker*. Chicago, IL and London: Naddaf, G. (ed. and trans.).
Brockelmann, C. (1943–1949) *Geschichte der arabischen Litteratur*, Vol. 1–2, 2nd edn., Suppl. Vol. 1–3. Leiden.
—— (1974) *Arabische Grammatik*. Leipzig.
Brüll, N. (1876) Die Entstehungsgeschichte des babylonischen Talmuds als Schriftwerkes. *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, 2: 1–123.
Burton, J. (1977) *The Collection of the Qur’ān*. Cambridge.
—— (1994) *An Introduction to the Ḥadīth*. Edinburgh.
—— (2003) Qur’ān and Sunna: A Case of Cultural Disjunction. In Berg, H. (ed.) *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, 137–157. Leiden.
Calder, N. (1993) *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford.
Canova, G. (1977) Gli studi sull’ epica popolare araba. *Oriente Moderno*, 57: 211–226.

Carter, M. G. (1990) Arabic Lexicography. In Young, M. J. L., Latham, J. D., Serjeant, R. B. (eds) *The Cambridge History of Arabic Literature, Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, 106–117. Cambridge.
—— (2004) *Sībawayhi*. Oxford and New York.
Collinet, P. (1925) *Histoire de l'École de Droit de Beyrouth*. Paris.
Connelly, B. (1973) The Structure of Four Banī Hilāl Tales: Prolegomena to the Study of the Sīra Literature. *Journal of Arabic Literature*, 4: 18–47.
—— (1986) *Arab Folk Epic and Identity*. Berkeley and Los Angeles, CA and London.
Conrad, L. I. (1993) The Pilgrim from Pest: Goldziher's Study Tour to the Near East (1873–1874). In Netton, I. R. (ed.) *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Medieval and Modern Islam*. Richmond.
Cook, M. (1981) *Early Muslim Dogma. A Source-Critical Study*. Cambridge.
—— (1983) *Muhammad*. Oxford.
—— (1987) 'Anan and Islam: the Origins of Karaite Scripturalism. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9: 161–182.
—— (1997) The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam. *Arabica*, 44: 437–530.
—— (2000) *The Koran. A Very Short Introduction*. Oxford.
Cooperson, M. (2000) *Classical Arabic Biography. The Heirs to the Prophets in the Age of al-Ma'mūn*. Cambridge.
Curschmann, M. (1967) Oral Poetry in Mediaeval English, French, and German Literature: Some Notes on Recent Research. *Speculum*, 42: 36–52.
Curtius, E. R. (1941) Beiträge zur Topik der mittellateinischen Literatur. In Stengel, E. E. (ed.) *Coronaquernea. Festgabe Karl Strecker zum 80. Geburtstage dargebracht*, 1. Leipzig.
—— (1953) *European Literature and the Latin Middle Ages*. London: Trask, W. R. (trans.).
aḏ-Ḏahabī, Šams ad-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad (1955–1958): *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, Vol. 1–4, 3rd edn. Hyderabad.
—— (1963) *Mīzān al-iʿtidāl fī naqd ar-riǧāl*, Vol. 1–4. Beirut: al-Bağāwī, 'A. M. (ed.).
Danecki, J. (1978) Early Arabic Phonetical Theory. Phonetics of al-Ḫalīl Ibn Aḥmad and Sībawaihi. *Rocznik Orientalistyczny*, 39: 51–56.
ad-Dānī, Abū 'Amr 'Uṯmān ibn Sa'īd (1932) *Kitāb al-muqniʿ fī rasm maṣāḥif al-ʾamṣār (Orthographie und Punktierung des Koran)*, Vol. 3 of *Bibliotheca Islamica*. Istanbul: Pretzl, O. (ed.).
ad-Dārimī, 'Abd Allāh ibn 'Abd ar-Raḥmān (1966) *as-Sunan*, Vol. 1–2. Medina: Yamānī al-Madanī, 'A. H. (ed.).
Diem, W. (1968) *Das Kitāb al-Ǧīm des Abū 'Amr aš-Šaibānī: Ein Beitrag zur arabischen Lexikographie*. PhD thesis, Munich.
Dietrich, A. (1966) *Medicinalia Arabica. Studien über arabische Handschriften in türkischen und syrischen Bibliotheken*. No. 66 of *Abh. der Ak. der Wiss. in Göttingen. Phil.-Hist. Kl.* 3. Folge. Göttingen.
Dols, M. (1984) *Medieval Islamic Medicine: Ibn Riḍwān's Treatise*. On the Prevention of Bodily Ills in Egypt. Berkeley, CA and London.
Dronke, P. (1996) *The Medieval Lyric*. Woodbridge.
Dutton, Y. (1999) *The Origins of Islamic Law. The Qur'ān, the Muwatta' and Madinan 'Amal.* Richmond.
EI^2 = Gibb, H. A. R., Kramers, J. H., Lévi-Provençal, E., Schacht, J. (eds) (1960–): *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn. Leiden.
Elad, A. (2003) The Beginnings of Historical Writing by the Arabs: The Earliest Syrian Writers on the Arab Conquest. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 28: 65–152.
Endress, G. (1977) *The Works of Yaḥyā b. 'Adī: An Analytical Inventory*. Wiesbaden.

Endress, G. (1994) *An Introduction to Islam*, Ediburge: Hillenbrand, C. (trans).
al-Farrā', Abū Zakarīyā' Yaḥyā ibn Ziyād (1972): *Maᶜānī 'l-Qurᵓān*, Vol. 1–3, 2nd edn. Cairo: Naǧātī, A. Y. and an-Naǧǧār, M. 'A. (eds.)
Finnegan, R. (1977) *Oral Poetry. Its Nature, Significance, and Social Context*. Cambridge.
——(1992) *Oral Tradition and the Verbal Arts. A Guide to Research Practices*. London and New York.
Fischer, W. (ed.) (1982) *Grundriss der arabischen Philologie*, Vol. 1: Sprachwissenschaft. Wiesbaden.
Fleischhammer, M. (1965) *Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-Agānī*. Habilitation thesis (unpublished), Halle/Saale.
——(1979) Hinweise auf schriftliche Quellen im Kitāb al-Agānī. *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle*, 28 (H.1): 53–62.
——(2004) *Die Quellen des Kitāb al-Agānī*, Vol. 55/2 of *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. Wiesbaden.
Flügel, G. (1865) *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Vol. 2. Wien.
Foley, J. M. (1988) *The Theory of Oral Composition. History and Methodology*. Bloomington and Indianapolis, IN.
Frank, R. M. (1994) *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*. Durham and London.
Freimark, P. (1967) *Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur*. PhD thesis, Münster.
Fück, J. (1925) *Muḥammad Ibn Isḥāq. Literaturhistorische Untersuchungen*. PhD thesis, Frankfurt/Main.
——(1938) Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Buḫārīs Traditionssammlung. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 92: 60–87.
al-Ǧāḥiẓ, 'Amr ibn Baḥr (1367/1948) *al-Bayān wa-'t-tabyīn,* Part 1–4, 3rd edn. Cairo: Hārūn, 'A. M. (ed.).
——(1965) *Kitāb al-ḥayawān,* Part 1–8, 2nd edn. Cairo: Hārūn, 'A. (ed.).
Galling, K. (ed.) (1957) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vol. 1. Tübingen.
Ǧarīr and al-Aḫṭal (1922) *Naqāᵓiḍ Ǧarīr wa-'l-ᵓAḫṭal*. Beirut: Ṣālḥānī, A. (ed.).
Ǧarīr and al-Farazdaq (1905–1912) *The Naḳā'iḍ of Jarīr and al-Farazdaḳ*, Vol. 1–3. Leiden: Bevan, A. A. (ed.).
Gätje, H. (ed.) (1987) *Grundriss der arabischen Philologie*, Vol. 2: Literaturwissenschaft. Wiesbaden.
——(1996) *The Qur'ān and its Exegesis. Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*. Oxford: Welch, A. T. (trans.).
al-Ġazālī (1997) *The Incoherence of the Philosophers.* Provo: Marmura, M. E. (trans.).
——(n.d.) *Deliverance from Error. Five Key Tests Including His Spritual Autobiography, al-Munqidh min al-Dalāl*. Louisville, KY: McCarthy (trans.).
Genzmer, F. (1926) Der Dichter der "Atlakvidha." *Arkiv för Nordisk Filologi*, 42: 97–121.
George, A. F. (2003) The Geometry of the Qur'ān of Amajur: A Preliminary Study of Proportion in Early Arabic Calligraphy. *Muqarnas*, 20: 1–15.
Gerhardsson, B. (1961) *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Uppsala.
Gerhardt, M. I. (1963) *The Art of Story-Telling*. Leiden.
Gesemann, G. (1926) *Studien zur südslavischen Volksepik*. Reichenberg.
Gibb, H. A. R. (1962) *Ḫawāṭir fī 'l-ᵓadab al-ᶜarabī*. In Shaw, St. J. and Polk, W. R. (eds), *Studies on the Civilization of Islam*, 220–230. London.
Godden, M. and Lapidge, M. (eds) (1991) *The Cambridge Companion to Old English Literature*. Cambridge.
Goldfeld, I. (1981) The Tafsīr of 'Abdallāh b. 'Abbās. *Der Islam*, 58: 125–135.

Goldziher, I. (1890) Ueber die Entwickelung des Ḥadīth. In Goldziher, I., *Muhammedanische Studien*, Vol. 2, pp. 1–274. Halle [= Goldziher, I. (1971) *Muslim Studies*, Vol. 2, pp. 17–251. London: Stern, S. M. (ed.) Barber, C. R. and Stern, S. M. (trans.)].
——(1896a) Die Ursprünge der Hiǧā'-Poesie. In Goldziher, I., *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, Part 1, 1–105. Leiden.
——(1896b) Neue Materialien zur Literatur des Überlieferungswesens bei den Mohammedanern. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 50: 465–506.
——(1897) Some Notes on the Dīwāns of the Arabic Tribes. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 325–334.
——(1907) Kämpfe um die Stellung des *Ḥadīṯ* im Islam. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 61: 860–872.
——(1910) *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg [= Goldziher, I. (1981) *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton, NJ: Hamori, R. and A. (trans.)].
Gottschalk, H. (1936) Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām. *Der Islam*, 23: 245–289.
Graham, W. (1992–1993) Traditionalism in Islam. *Journal of Interdisciplinary History*, 23: 495–522.
Griffith, S. (forthcoming) Yaḥyā b. 'Adī's Colloquy *On Sexual Abstinence and the Philosophical Life*. In Montgomery, J. E. (ed.) *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*. Leuven.
al-Ǧumaḥī, Muḥammad ibn Sallām (1916) *Die Klassen der Dichter (Ṭabaqāt aš-šuʿarāʾ)*. Leiden: Hell, J. (ed.).
Günther, S. (1994a) Maqātil-Literature in Medieval Islam. *Journal of Arabic Literature*, 25: 192–212.
——(1994b) New Results in the Theory of Source Criticism in Medieval Arabic Literature. *Al-Abḥāth*, 42: 3–15.
——(2002) Muḥammad the Illiterate Prophet: An Islamic Creed in the Qur'ān and Qur'anic Exegesis. *Journal of Qur'anic Studies*, 4: 1–26.
al-Ǧurǧānī, 'Alī ibn 'Abd al-'Azīz (1965) *al-Wasāṭah bayna 'l-Mutanabbī wa-ḫuṣūmi-hī*, 3rd edn. Cairo: al-Biǧāwī, 'A. M. and Abū 'l-Faḍl Ibrāhīm, M. (eds).
Gutas, D. (1983) Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baġdād. *Der Islam*, 60: 231–267.
Gutas, D. and Biesterfeldt, H.-H. (1984): The Malady of Love. *Journal of the American Oriental Society*, 21–55. [Repr. in Gutas (2000)].
——(1985) The Starting Point of Philosophical Studies in Alexandrian and Arabic Aristotelianism. In Fortenbaugh, W. W., Huby, P. M., and Long, A. A. (eds) *Theophrastus of Ephesus: On His Life and Work*, 63–102. New Brunswick, New Jersey and Oxford, UK [Rep. in Gutas (2000)].
——(1988) *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden.
——(1994) Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (other than Platonism and Aristotelianism): A Review of the Sources. In Haase, W. and Temporini, H. (eds) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Vol. 36.7, 4939–4973 [Repr. in Gutas (2000)].
——(1998) *Greek Thought, Arabic Culture. The Gracco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*. London and New York.
——(1999) The "Alexandria to Baghdad" Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 10: 155–193.
——(2000) *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*. Aldershot.
——(2002) The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29: 5–25.

Gutas, D. and Biesterfeldt, H.-H. (2003) Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna. In Reisman, D. C. and al-Rahim, A. H. (eds) *Before and After Avicenna. Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, 145–162. Leiden.

Hadot, P. (1995) *Philosophy As a Way of Life*. Oxford: Davidson, A. (ed.), Chase, M. (trans.).

Haffner, A. (ed.) (1905) *Texte zur arabischen Lexikographie*. Leipzig.

al-Ḫalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī Abū ʻAbd ar-Raḥmān (1967) *Kitāb al-ʿayn,* Part 1. Baghdad: Darwīš, A. (ed.).

——(1980–1985) *Kitāb al-ʿayn*, Vol. 1–8. Baghdad (Repr. Beirut 1988): al-Maḫzūmī, M. and as-Sāmarrā'ī, I. (eds).

Hallaq, W. B. (1997) *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*. Cambridge.

——(2004) *The Formation of Islamic Law*, Vol. 27 *of the Formation of the Classical Islamic World*. Aldershot.

——(2005) *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge.

Ḥassān ibn Ṯābit (1971) *Dīwān,* Vol. 1–2, Vol. N. S. 25, 1–2 of *E. J. W. Gibb Memorial Series*. London: ʻArafāt, W. N. (ed.).

al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ʻAlī (1931) *Taʾrīḫ Baġdād*, Vol. 1–14. Cairo.

——(1970) *Kitāb al-kifāyah fī ʿilm ar-riwāyah*, 2nd edn. Hyderabad.

——(1974) *Kitāb taqyīd al-ʿilm*, 2nd edn. Beirut (?): al-ʻUš, Y. (ed.).

Hatib, M. M. (1984) *The Bounteous Koran: A Translation of Meaning and Commentary.* London.

Hawting, G. R. (2000) *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate* AD *661–750*. London.

Haymes, E. R. (1973) *A Bibliography of Studies Relating to Parry's and Lord's Oral Theory*. Cambridge, MA.

——(1977) *Das mündliche Epos*, Vol. M 151 of *Sammlung Metzler*.Stuttgart.

Haywood, J. A. (1960) *Arabic Lexicography—Its History and Its Place in the General History of Lexicography*. Leiden.

Heath, P. (1984) A Critical Review of Modern Scholarship on *Sīrat ʻAntar ibn Shaddād* and the Popular Sīra. *Journal of Arabic Literature*, 15: 19–44.

——(1988) "Lord, Parry, *Sīrat ʻAntar*, Lions." *Edebiyāt*, n.s. 2: 149–166.

Hein, Ch. (1985) *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Vol. 77 of *European University Studies*. Frankfurt/Main, Bern, New York.

Heinrichs, W. (1974) Die altarabische Qaṣīde als Dichtkunst. *Der Islam*, 51: 118–124.

Hen, Y. and Innes, M. (2000) *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*. Cambridge.

Heubeck, A. (1974) *Die Homerische Frage*, Vol. 27 of *Erträge der Forschung*. Darmstadt.

Hodgson, M. G. S. (1974) *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, Vol. 1, *The Classical Age of Islam*. Chicago, IL.

Horovitz, J. (1918) Alter und Ursprung des Isnād. *Der Islam*, 8: 39–47 [= Horovitz, J. (2004) The Antiquity and Origin of the Isnād. In Motzki, H. (ed.) *Ḥadīth. Origins and Developments*. Aldershot].

——(1927–1928) The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors. *Islamic Culture*, 1: 535–559; 2: 22–50, 164–182, 495–526.

Horst, H. (1953) Zur Überlieferung im Korankommentar aṭ-Ṭabarīs. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 103: 290–307.

Hourani, A. (2002) In Ruthven, M. (ed.) *A History of the Arab Peoples*, London.

Hoyland, R. G.(2001) *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam*. London and New York.

Humbert, G. (1997) Le Kitāb de Sībawayhi et l'autonomie de l'écrit. *Arabica*, 44: 553–567.

al-Ḥuṭay’ah, Ǧarwal ibn Aws (1892) Der Dīwān, bearbeitet von I. Goldziher. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 46: 1–53.

Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh (n.d.) *Ǧāmiᶜ bayān al-ᶜilm wa-faḍli-hī wa-mā yanbaġī fī riwāyati-hī wa-ḥamalati-hī*, Vol. 1–2. Cairo.

Ibn ‘Abd Rabbihī, Aḥmad ibn Muḥammad (1949–1965) *Kitāb al-ᶜiqd al-farīd*, Vol. 1–7. Cairo: Amīn, A., Aḥmad al-Layn and Ibrāhīm al-Ibyāri (eds).

Ibn Abī Dāwūd, Abū Bakr ‘Abd Allāh as-Siǧistānī (1936–1937) *Kitāb al-maṣāḥif*. In Jeffery, A. (ed.) *Materials for the History of the Text of the Qur’ān*, Vol. 11 of *Publications of the de Goeje Fund*. Leiden, Cairo.

Ibn Abī Šaybah, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad (1966–1983) *al-Kitāb al-muṣannaf*, Vol. 1–15. Hyderabad and Bombay: H̱ān al-Afġānī, ‘A. *et al.* (eds).

Ibn Abī Uṣaybi‘ah, Aḥmad ibn al-Qāsim (1965) *ᶜUyūn al-ᵓanbāᵓ fī ṭabaqāt al-ᵓaṭibbāᵓ*. Beirut: Nizār Riḍā (ed.).

Ibn al-Anbārī, Abū ’l-Barakāt ‘Abd ar-Raḥmān ibn Muḥammad (1960) *Nuzhat al-ᵓalibbāᵓ fī ṭabaqāt al-ᵓudabāᵓ*. Baghdad: as-Samarrā’ī, I. (ed.).

Ibn ‘Aṭīyah, Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq ibn Abī Bakr (1954) *Muqaddimah li-tafsīr al-musammā ’l-Ǧāmiᶜ al-muḥarrir*. In Jeffery, A. (ed.) (Two Muqaddimas to the Qur’ānic Sciences) Mabanifi Nazm al-Ma’ani, 253–294. Cairo.

Ibn aḍ-Ḍaḥḥāk, Ḥusayn (1960) *ᵓAšᶜār*. Beirut: Farrāǧ, ‘A. A. (ed.).

Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan (1344–1352 H) *Kitāb ǧamharat al-luġah*, Vol. 1–4. Hyderabad.

Ibn Fāris, Abū ’l-Ḥusayn Aḥmad (1366–1371 H) *Muᶜǧam (Kitāb) maqāyīs al-luġah*, Vol. 1–6. Cairo: Hārūn, ‘A. M. (ed.).

Ibn al-Ǧahm, ‘Alī (1369/1949) *Dīwān*. Damascus: Mardam Bek, H̱. (ed.).

Ibn al-Ǧazarī, Šams ad-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad (1933–1935) *Kitāb ġāyat an-nihāyah fī ṭabaqāt al-qurrāᵓ (Das biographische Lexikon der Koranlehrer),* Part 1–3, Vol. 8 a–c of *Bibliotheca Islamica*. Cairo: Bergsträsser, G. (ed.).

Ibn Ǧinnī, Abū ’l-Fatḥ ‘Uṯmān (1952–1956) *al-H̱aṣāᵓiṣ*, Vol. 1–3. Cairo: an-Naǧǧār, M. ‘A. (ed.).

Ibn Ḥaǧar al-‘Asqalānī, Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn ‘Alī (1325–1327 H) *Tahḏīb at-tahḏīb*, Vol. 1–12. Hyderabad.

—— (1398/1978) *Fatḥ al-bārī bi-šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḫārī, Muqaddimah*, Vol. 1–28. Cairo: Sa‘d, Ṭ. ‘A. and al-Hawārī, M. M. (eds).

—— (1984–1985) *Tahḏīb at-tahḏīb*, Vol. 1–14. Beirut.

Ibn H̱allikān, Šams aḏ-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad (1977–1978) *Wafayāt al-ᵓaᶜyān wa-ᵓanbāᵓ ᵓabnāᵓ az-zamān*, Vol. 1–8. Beirut: ‘Abbās, I. (ed.).

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad (1313 H) *al-Musnad*, Vol. 1–6. Cairo.

—— (1963) *Kitāb al-ᶜilal wa-maᶜrifat ar-riǧāl*, Vol. 1. Ankara: Koçyiğit, T. and Cerrahoğlu, I. (eds).

Ibn Ḥibbān al-Bustī, Muḥammad (1402 H) *Kitāb al-maǧrūḥīn min al-muḥaddiṯīn wa-’ḍ-ḍuᶜafāᵓ wa-’l-matrūkīn*. Part 1–3, 2nd edn. Aleppo: Zāyid, M. I. (ed.).

—— (1959) *Kitāb mašāhīr ᶜulamāᵓ al-ᵓamṣār*, Vol. 22 of *Bibliotheca Islamica*. Wiesbaden, Cairo: Fleischhammer, M. (ed.).

—— (1973–1983) *Kitāb at-tiqāt*, Vol. 1–9. Hyderabad: ‘Abd al-Mu‘īd H̱ān, M. *et al.* (eds).

Ibn Hišām, ‘Abd al-Malik (1955) *as-Sīrah an-nabawīyah*, Vol. 1–2, 2nd edn. Cairo: as-Saqqā, M., al-Ibyārī, I. and ‘Abd al-Ḥafīz Šalabī (eds) [= Ibn Isḥāq (1967) *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*. Karachi: Guillaume, A. (trans.)].

Ibn Kaṯīr, (2000) *The Life of the Prophet Muḥammad. Al-Sīra al-Nabawiyya*. Vol. 1–4. Reading, MA: Le Gassick, T. (trans.).

Ibn al-Mu‘tazz, ‘Abd Allāh (1945) *Dīwān,* Part 4, Vol. 17d of *Bibliotheca Islamica*. Istanbul: Lewin, B. (ed.).
—— (1968) *Ṭabaqāt aš-šuʿarāʾ*, 2nd edn. Cairo: Farrāǧ, ‘A. A. (ed.).
Ibn an-Nadīm, Muḥammad ibn Isḥāq (1871–1872) *Kitāb al-fihrist*, Vol. 1–2. Leipzig: Flügel, G. (ed.) [= Ibn an-Nadīm (1970) *The* Fihrist *of al-Nadīm, A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. Vol 1–2. New York, London: Dodge, B. (ed. and trans.)].
Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh ibn Muslim (1326/1908) *Kitāb taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ*. Cairo.
—— (1947) *Ibn Qotaïba: Introduction au livre de la poésie et des poètes*. Paris: Gaudefroy-Demombynes, M. (ed. and trans.).
Ibn Rašīq al-Qayrawānī, al-Ḥasan ibn ‘Alī (1972a) *al-ʿUmdah fī maḥāsin aš-šiʿr wa-ʾādā-bi-hī wa-naqdi-hī*, Vol. 1–2, 4th edn. Beirut: ‘Abd al-Ḥamīd, M. M. (ed.).
—— (1972b) *Qurāḍat ad-dahab fī naqd ʾašʿār al-ʿarab*. Tunis: Bouyahya, Ch. (ed.).
Ibn Šabbah, ‘Umar (1368 Š/1991): *Taʾrīh al-Madīnah al-munawwarah (ʾAhbār al-Madīnah an-nabawīyah)*, Vol. 1–4. Qum: Šaltūt, F. M. (ed.).
Ibn Sa‘d, Muḥammad (1904–1906) *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kabīr. Biographien Muḥammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230*, Vol. 1–9. Leiden: Sachau, E., and Schwally, F. (eds).
Ibn aṭ-Ṭayyib (1979) *Arabic Logic. Ibn aṭ-Ṭayyib's Commentary on Porphyry's* Eisagoge. Albany, NY: Gyekye, K. (trans.).
Innes, M. (1998) Memory, Orality and Literacy in Early Medieval Society. *Past and Present*, 158: 3–36.
Irwin, R. (1994) *The Arabian Nights. A Companion*. London.
—— (1999) *Night and Horses and the Desert. The Penguin Anthology of Classical Arabic Literature*. Harmondsworth.
Izutsu, T. (2002) *Ethico-Religious Concepts in the Qu'rān*. Montreal.
Jacobi, R. (1971) *Studien zur Poetik der altarabischen Qaṣide*. Wiesbaden.
—— (1987) Dichtung. In Gätje, H. (ed.) *Grundriss der arabischen Philologie*, Vol. 2, 7–63. Wiesbaden.
Jaeger, W. W. (1912) *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin.
Jarrar, M. (1989) *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien. Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte*, Vol. 404 of *European University Studies,* Series III. Frankfurt/Main and Bern.
Jeffery, A. (1952) The Textual History of the Qur'ān. In Jeffery, A. (ed.) *The Qur'ān as Scripture*, 89–103. New York.
Johansen, B. (1997) Formes de langage et fonctions publiques: stéréotypes, témoins et offices dans la preuve par l' écrit en droit musulman. *Arabica*, 44: 333–376.
Jomier, J. (1997) *The Great Themes of the Qur'ān.* London: Hersov, Z.
Jones, A. (1992) *Early Arabic Poetry Volume One: Marāthī and Su'lūk Poems*. Reading.
—— (1996) *Early Arabic Poetry Volume Two: Select Odes.* Reading.
Juynboll, G. H. A. (1969) *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*. Leiden.
—— (1973) [rev.] U. Sezgin, *Abū Miḫnaf. Ein Beitrag zur Historiographie der umaiyadi-schen Zeit. Bibliotheca Orientalis*, 30: 102f.
—— (1983) *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth*. Cambridge and London.
Kaatz, S. (1922) *Die mündliche Lehre und ihr Dogma*. Leipzig.
Ka‘b ibn Zuhayr (1950) *Šarḥ dīwān. Ṣanʿat . . . as-Sukkarī*. Cairo.
al-Kalā‘ī, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Ġafūr (1966) *ʾIḥkām ṣanʿat al-kalām*. Beirut: ad-Dāyah, M. R. (ed.).
Kamali, M. H. (1989) *Princples of Islamic Jurisprudence*. Cambridge.

Kaplan, J. (1933) *The Redaction of the Babylonian Talmud*. New York.
Kennedy, H. (2004a) *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century.* Reprint, London and New York.
——(2004b) *The Court of the Caliphs. The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty.* London.
Khalidi, M. A. (2005) *Medieval Islamic Philosophical Writings.* Cambridge.
Khalidi, T. (1994) *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge.
Khan, M. N. (1994) *Die exegetischen Teile des Kitāb al-ʻAyn. Zur ältesten philologischen Koranexegese*, Vol. 7 of *Islamwissenschaftliche Quellen und Texte aus deutschen Bibliotheken*. Berlin.
Kilpatrick, H. (1982) [rev.] M. Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry*. *Journal of Arabic Literature*, 13: 142–147.
Kister, M. J. (1970) The Seven Odes. *Rivista degli Studi Orientali*, 44: 27–36.
——(1998) *Lā taqraʾū 'l-qurʾāna ʿalā 'l-muṣḥafiyyīn* . . . Some Notes on the Transmission of Ḥadīt. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22: 127–162.
Knysh, A. (1999) *Islamic Mysticism. A Short History*. Leiden.
Kohlberg, E. (ed.) (2003) *Shīʻism*, Vol. 33 of *The Formation of the Classical Islamic World*. Aldershot.
Kraemer, J. L. (ed.) (1986a) *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden.
——(1986b) *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān al-Sijistānī and His Circle*. Leiden.
Kullmann, W. (1990) Hintergründe und Motive der platonischen Schriftkritik. In *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*, Vol. 30 of *Scriptoralia*, 317–334. Tübingen: Kullmann, W. and Reichel, M. (eds).
Kurpershoek, P. M. (1994–2002) *Oral Poetry and Narratives from Central Arabia*, Vol. 1–4. Leiden.
Lameer, J. (1997) From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition. In Endress, G. and Kruk, R. (eds), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, 181–191.
Landau-Tasseron, E. (2004) On the Reconstruction of Lost Sources. *Al-Qanṭara*, 25: 45–91.
Lane, E. W. (1860) *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 5th edn. London.
Lapidus, I. M. (2002) *A History of Islamic Societies.* 2nd edn. Cambridge.
Latacz, J. (ed.) (1979a) *Homer. Tradition und Neuerung*, Vol. 463 of *Wege der Forschung*. Darmstadt.
——(1979b) Tradition und Neuerung in der Homerforschung. Zur Geschichte der Oral poetry-Theorie. In Latacz, J. (ed.) *Homer. Tradition und Neuerung*, Vol. 463 of *Wege der Forschung*, 25–44. Darmstadt.
Latham, D. (1983) The Beginnings of Arabic Prose Literature: The Epistolary Genre. In Beeston, A. F. L. *et al.* (eds), *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, 154–179. Cambridge, London, New York.
Lecker, M. (2004) *The 'Constitution of Medina': Muḥammad's First Legal Document*. Princeton, NJ.
——(2005) The Preservation of Muḥammad's Letters. In Lecker, M., *People, Tribes and Society in Arabia around the Time of Muḥammad*. Ashgate.
Leder, St. (1996) Grenzen der Rekonstruktion alten Schrifttums nach den Angaben im Fihrist. In *Ibn an-Nadīm und die mittelalterliche Literatur. Beiträge zum 1. J. W. Fück-Kolloquium* (Halle, 1987), 21–31. Wiesbaden.
——(1999) *Das Korpus al-Haiṯam ibn ʻAdī (st. 207/822). Herkunft, Überlieferung, Gestalt früher Texte der* aḫbār-*Literatur*. Frankfurt/Main.

Leemhuis, F. (1981) 1075 Tafsīr of the Cairene Dār al-kutub and Muǧāhid's Tafsīr. In Peters, R. (ed.) *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, 169–180. Leiden.
Lieberman, S. (1950) *Hellenism in Jewish Palestine*. New York.
Lings, M. (2004) *Muhammad. His Life Based on the Earliest Sources* 1st edn Cambridge.
Lohr, C. H. (1961) Oral Techniques in the Gospel of Matthew. *Catholic Biblical Quarterly*, 23: 403–435.
Lord, A. B. (1960) *The Singer of Tales*. Cambridge, MA.
—— (1971) Homer, Parry, and Huso. In Parry, M. (ed.) *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers*, 465–478. Oxford.
Lowry, J. E. (2004) The Legal Hermeneutics of al-Shāfiʿī and Ibn Qutayba: A Reconsideration. *Islamic Law and Society*, 11: 1–41.
Lutz, H. D. (1979) Zur Formelhaftigkeit mittelhochdeutscher Texte und zur "theory of oral-formulaic composition". In Voorwinden, N. and de Haan, M. (eds) *Oral Poetry. Das Problem der Mündlichkeit mittelalterlicher epischer Dichtung*, Vol. 555 of *Wege der Forschung*, 251–270. Darmstadt.
Lyons, M. C. (1995) *The Arabian Epic. Heroic and Oral Story-Telling*, Vol. 1–3. Cambridge.
Maas, P. (1958) *Textual Criticism*. Oxford: Flower, B. (trans.).
McAuliffe, J. D. (1999) *The Encyclopeadia of the Qur'ān*. Leiden.
McAuliffe, J. D., Walfish, B. D., and Goering, J. W. (ed.) (2003) *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam.* Oxford.
McKitterick, R. (2000) Political Idealogy in Carolingian Historiography, in Hen and Innes, 162–174.
—— (2004) The Arab Conquests. In R. McKitterick (ed.) *The Times Medieval World*. London, pp. 24–27.
Madelung, W. (1997) *The Succession to Mohammad. A Study of the Early Caliphate*. Cambridge.
Madigan, D. (2001) *The Qur'ân's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*. Princeton, NJ.
Makdisi, G. (1981) *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh.
Martin, R. C. and Woodward, M. R. with Atmaja, D. S. (1997) *Defenders of Reason in Islam. Muʿtazilism from Medieval School to Modern Symbol.* Oxford.
al-Marzubānī, Abū ʿUbayd Allāh Muḥammad ibn ʿImrān (1964) *Die Gelehrtenbiographien des . . . al-Marzubānī in der Rezension des Ḥāfiẓ al-Yagmurī (Kitāb nūr al-qabas al-muhtaṣar min al-muqtabas)*, Vol. 23a of *Bibliotheca Islamica*. Wiesbaden: Sellheim, R. (ed.).
—— (1965) *al-Muwaššaḥ*. Cairo: al-Baǧāwī, ʿA. M. (ed.).
al-Masʿūdī, Abū 'l-Ḥasan ʿAlī (1965–1979) *Murūǧ aḏ-ḏahab wa-maʿādin al-ǧawhar*, Vol. 1–7. Beirut: Barbier de Meynard and Pavet de Courteille (eds), Corrected by Pellat, Ch.
Mattock, J. N. (1971–1972) Repetition in the Poetry of Imru' al-Qays. *Transactions of the Glasgow Oriental Society*, 24: 34–50.
Meier, J. (1909) *Werden und Leben des Volksepos*. Halle/Saale.
—— (1935–1936) *Balladen*, Vol. 1–2. Leipzig.
Melchert, Ch. (2003) The Early History of Islamic Law. In Berg, H. (ed.) *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, 293–324. Leiden.
Meyerhof, M. (1930) Von Alexandrien nach Bagdad. *Sitzungsberichte der Preuß. Ak. der Wiss., Phil.-Hist. Kl.*, 23: 389–429.
Mez, A. (1922) *Die Renaissance des Islam*. Heidelberg [= Mez, A. (1937) *The Renaissance of Islam*. London: Khuda Bukhsh, S. and Margoliouth, D. S. (trans.)].

Migne, J. P. (ed.) (1862–) *Patrologia cursus completus: Seria Graeca*. Turnhout.
Minton, W. W. (1965) The Fallacy of the Structural Formula. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 96: 241–253.
Monroe, J. T. (1972) Oral Composition in Pre-Islamic Poetry. *Journal of Arabic Literature*, 3: 1–53.
—— (1983) The Poetry of the *Sīrah* Literature. In Beeston, A. F. L. *et al*. (eds) *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, 368–373.
Montgomery, J. E. (1997a) ‘Alqama al-Faḥl’s Contest with Imru’ al-Qays. *Arabica*, 44: 144–149.
—— (1997b) *The Vagaries of the Qaṣīdah. The Tradition and Practice of Early Arabic Poetry*. Warminster.
—— (2004a) Editor’s Introduction. In Montgomery, J. E., *‘Abbāsid Studies*, 1–20.
—— (2004b) The Abbasid Caliphate and Subsequent Fragmentation. In R. McKitterick (ed.) *The Times Medieval World*. London, pp. 78–81.
—— (2004c) Islam and Islamic Culture. In R. McKitterick (ed.) *The Times Medieval World*. London, pp. 81–85.
—— (2005) Serendipity, Resistance and Multivalency. Ibn Khurradādhbih and his *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*. In Kennedy, P. F. (ed.) *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, 177–232. Wiesbaden.
—— (forthcoming) Convention as Cognition: On the Cultivation of Emotion. In Hammond, M. (ed.) *Takhyīl*.
Motzki, H. (2002) *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Vol. 41 of *Islamic History and Civilization. Studies and Texts*. Leiden, Boston, MA and Köln.
—— (2003) The Author and His Work in the Islamic Literature of the First Centuries: The Case of ‘Abd al-Razzāq’s *Muṣannaf*. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 28: 171–201.
—— (2004) *Ḥadīth. Origins and Developments*, Vol. 28 of *The Formation of the Classical Islamic World*. Aldershot.
al-Mufaḍḍal aḍ-Ḍabbī (1921) *The Mufaḍḍalīyāt. An Anthology of Ancient Arabic Odes*, Vol. 1 (Arabic text). Oxford: Lyall, C. J. (ed.).
Musil, A. (1908) *Arabia Petraea*, Vol. 3. Wien.
—— (1928) *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*. New York.
Muslim ibn al-Ḥağğāğ (1972) *Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥağğāğ bi-šarḥ an-Nawawī*, Vol. 1–18. Beirut.
Nagel, T. (1983) Vom ‘Qur’ān’ zur ‘Schrift’—Bells Hypothese aus religionsgeschichtlicher Sicht. *Der Islam*, 60: 143–165.
—— (2000) *The History of Islamic Theology. From Muhammad to the Present*. Princeton, NJ: Throton, T. (trans.).
an-Nawawī, Abū Zakarīyā’ Muḥyīddīn Yaḥyā ibn Šaraf (n.d.) *Tahḏīb al-ʾasmāʾ wa-’l-luġāt*, Vol. 1. Beirut.
Neubauer, E. (1995–1996) Al-Ḫalīl ibn Aḥmad und die Frühgeschichte der arabischen Lehre von den “Tönen” und den musikalischen Metren. *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 10: 255–323.
Neuwirth, A. (1981) [rev.] J. Burton, The Collection of the Qur’ān. *Orientalistische Literaturzeitung*, 76: 372–380.
Nöldeke, Th. (1909–1938) *Geschichte des Qorāns*, Vol. 1–3. Leipzig (repr. Hildesheim 1981): Schwally, F. (Vol. 1–2) / Bergsträsser, G. and Pretzl, O. (Vol. 3) (eds).
Noth, A. (1973) *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung. Teil I: Themen und Formen*, Vol. 25 (N. S.) of *Bonner Orientalistische Studien*. Bonn [= Noth, A. (in collaboration with Conrad, L. I.): *The*

Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study. Princeton, NJ: Bonner, M. (trans.)].
Nyberg, H. S. (1938) *Die Religionen des alten Iran*. Leipzig.
——(1939) Bemerkungen zum "Buch der Götzenbilder" von Ibn al-Kalbī. In: *Dragma. Martino P. Nilsson . . . dedicatum*, Series 2.1, Skrifter utgevna av Svenska Institutet i Rom. Acta Instituti Romani Regni Sueciae, 347–366. Lund.
O'Donoghue, H. (2003) *Old-Norse Icelandic Literature. A Short Introduction*. Oxford.
O'Leary, De Lacy (1979) *How Greek Science Passed to the Arabs*, reprint, Chicago, IL.
Ong, W. J. (1982) *Orality and Literacy*. London.
Pantůček, S. (1970) *Das Epos über den Westzug der Banū Hilāl*. Prag.
Parry, A. (1971) Introduction. In Parry, M. (ed.) *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers*, 9–62. Oxford.
Parry, M. (1928) *L'Épithète traditionnelle dans Homère: Essai sur un problème de style homérique*. PhD thesis, Paris.
——(1971a) Ćor Huso: A Study of Southslavic Song. In Parry, M., *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers*, 437–464. Oxford.
——(1971b) Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making. I. Homer and Homeric Style. In Parry, M., *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers*, 266–324. Oxford.
——(1971c) Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making. II. The Homeric Language as the Language of an Oral Poetry. In Parry, M., *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers*, 325–364. Oxford.
——(1971d) The Traditional Epithet in Homer. In Parry, M., *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers*, 1–190. Oxford.
Pedersen, J. (1984) *The Arabic Book*. Princeton, NJ: French, C. (trans.), Hillenbrand, R. (ed.).
Pellat, Ch. (1953) *Le Milieu baṣrien et la formation de Ǧāḥiẓ*. Paris.
——(trans.) (1969) *The Life and Works of Jahiz. Translations of Selected Texts*. London: Hawke, D. M. (trans.).
Peters, F. E. (1968) *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. New York and London.
——(1994) *Muhammad and the Origins of Islam*. Albany, NY.
Petersen, E. L. (1963) Studies on the Historiography of the 'Alī-Mu'āwiya Conflict. *Acta Orientalia*, 27: 83–118.
Peterson, E. (1926) *Heis Theos*. Göttingen.
Pöhlmann, E. (1990) Zur Überlieferung griechischer Literatur vom 8. bis zum 4. Jh. In Kullmann, W. and Reichel, M. (eds.) *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*, Vol. 30 of *Scriptoralia*, 11–30. Tübingen.
Praechter, K. (1909) Die griechischen Aristoteleskommentare. *Byzantinische Zeitschrift*, 18: 516–538 [= Praechter, K. (1990) Review of the *Commentaria in Aristotelem Graeca*. In Sorabji, R. (ed.) *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, p. 31–54. London].
Puin, G.-R. (1970) *Der Dīwān von 'Umar Ibn al-Ḫaṭṭāb*. PhD thesis, Bonn.
al-Qālī, Abū 'Alī Ismā'īl ibn al-Qāsim (n.d.) *Kitāb al-ʾamālī*, Vol. 1–2. Cairo: al-Aṣma'ī, M. 'A. (ed.).
Qays ibn al-Ḫaṭīm (1962) *Dīwān*. Cairo: al-Asad, N. (ed.).
al-Qifṭī, Ǧamāl ad-Dīn Abū 'l-Ḥasan 'Alī ibn Yūsuf (1903) *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*. Leipzig: Lippert, J. (ed.).
——(1950–1973) *ʾInbāh ar-ruwāh ʿalā ʾanbāh an-nuḥāh*, Vol. 1–4. Cairo: Abū 'l-Faḍl Ibrāhīm, M. (ed.).
Radloff, W. (1885) *Der Dialect der Kara-Kirgisen*, Vol. 5 of *Proben der Volkslitteratur der nördlichen türkischen Stämme*. St Petersburg.

Raffel, B. and Olsen, A. H. (eds) (1998) *Poems and Prose from Old English*. New Haven, CT.
ar-Rāfiʻī, Muṣṭafā Ṣādiq (1940) *Taʾrīh ʾādāb al-ʿarab*, Vol. 1, 2nd edn. Cairo.
Reinhardt, K. (1995) *Before Revelation. The Boundaries of Muslim Moral Thought.* Albany, NY.
Reisman, D. C. (2002) *The Making of Avicennan Tradition. The Transmission, Contents and Structure of Ibn Sīnā's al-Mubāḥaṭāt (The Discussions)*. Leiden.
Rescher, N. (1963) Al-Fārābī on Logical Tradition. In Rescher, N., *Studies in the History of Arabic Logic*, 21–27. Pittsburgh, PA.
Reuschel, W. (1959) *Al-Ḫalīl ibn-Aḥmad, der Lehrer Sībawaihs, als Grammatiker*. Berlin.
Reynolds, D. F. (1995) *Heroic Poets, Poetic Heroes. The Ethnography of Performance in an Arabic Epic Tradition*. Ithaca, NY.
—— (1997) Prosimetrum in Nineteenth- and Twentieth-Century Arabic Literature. In Harris, J. and Reichl, K. (eds), *Prosimetrum. Cross-Cultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*, 277–294. Cambridge.
Reynolds, L. D. and Wilson, N. G. (1991) *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Oxford.
Richard, M. (1950) Apo Phōnēs. *Byzantion*, 20: 191–222.
Rifaterre, M. (1991) The Mind's Eye: Memory and Textuality. In Brownlee, M. S., Brownlee, K., and Nichols, S. G. (eds) *The New Medievalism*, 29–45. Baltimore, London.
Rippin, A. (1981) Ibn 'Abbās's al-Lughāt fī 'l-Qur'ān. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 44: 15–25.
—— (1984) Al-Zuhrī, Naskh al-Qur'ān and the Problem of Early Tafsīr Texts. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47: 22–43.
—— (ed.) (1999) *The Qur'an: Formative Interpretation*, Vol. 25 of *The Formation of the Classical Economic World*. Aldershot.
—— (ed.) (2001) *The Qur'ān: Style and Contents*, Vol. 24 of *The Formative of the Classical Islamic World*. Aldershot.
Ritter, H. (1933) Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. I: Ḥasan al-Baṣrī. *Der Islam*, 21: 67–82.
Robinson, C. (2003) *Islamic Historiography*. Cambridge.
Robinson, F. (ed.) (1996) *The Cambridge Illustrated History of Islamic World.* Cambridge.
Robinson, N. (1996) *Discovering the Qur'ān. A Contemporary Approach to a Veiled Text*. London.
Robson, J. (1936) The Meaning of the Title *al-Muʿallaqāt*. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 83–86.
Rodinson, M. (1971) *Mohammed.* Harmondsworth: Carter, A. (trans.).
Rosenthal, F. (1947) The Technique and Approach of Muslim Scholarship. *Analecta Orientalia*, 24: 1–74.
—— (1968) *A History of Muslim Historiography*. Leiden.
—— (1992) *The Classical Heritage in Islam*. London: Marmostein, E. and Marmorstein, J. (trans.).
Rotter, G. (1974) Die historischen Werke Madā'inī's in Ṭabarī's Annalen. *Oriens*, 23–24: 103–33.
Rowe, C. J. (ed.) (2000) *Plato: Phaedrus*, revised edn. Warminster.
Rubin, U. (1985) The "Constitution of Medina": Some Notes. *Studia Islamica*, 62: 5–23.
—— (ed.) (1998) *The Life of Muhammad*, Vol. 4 of *The Formation of the Classical Islamic World*. Aldershot.
Ruska, J. (1897) Studien zu Severus bar Šakkū's "Buch der Dialoge". *Zeitschrift für Assyriologie*, 12: 8–41.
Ruthven, M. (2000) *Islam. A Very Short Introduction.* Oxford.

Ryding, K. (ed.) (1998) *Early Medieval Arabic. Studies on a-Ḫalīl ibn Aḥmad*. Washington, DC.

aṣ-Ṣafadī, Ṣalāḥ ad-Dīn Ḫalīl ibn Aybak (1984) *Das biographische Lexikon des Ṣalāḥaddīn Ḫalīl Ibn Aibak aṣ-Ṣafadī (K. al-Wāfī bil-wafayāt),* Part 13, Vol. 6m of *Bibliotheca Islamica*. Wiesbaden: al-Ḥuğayrī, M. (ed.).

Ṣāliḥ, A. R. (1956) *Funūn al-ʾadab aš-šaʿbī*, Vol. 1–2. Cairo.

al-Samuk, S. M., see Al-Samuk, S.M.

Savage-Smith, E. (1996) Medicine. In Rashed, R. and Morelon, R. (eds), *Encyclopedia of the History of Arabic Science. Volume 3: Technology, Alchemy and Life Sciences*, 903–962.

aš-Šaybānī, Abū ʻAmr Isḥāq ibn Mirār (1974–1975) *Kitāb al-ğīm*, Vol. 1–3. Cairo: al-Abyārī, I., Aḥmad, M. Ḫ., aṭ-Ṭāḥāwī, ʻA. (eds).

Sayce, O. (1982) *The Medieval German Lyric 1150–1300*. Oxford.

Sayed, R. (1977) *Die Revolte des Ibn al-Ašʻaṯ und die Koranleser*, Vol. 45 of *Islamkundliche Untersuchungen*. Freiburg.

Schaar, C. (1979) Zu einer neuen Theorie altenglischer poetischer Diktion. In Voorwinden, N. and de Haan, M. (eds) *Oral Poetry. Das Problem der Mündlichkeit mittelalterlicher epischer Dichtung*, Vol. 555 of *Wege der Forschung*, 71–78. Darmstadt.

Schacht, J. (1936) Über den Hellenismus in Baghdad und Cairo im 11. Jahrhundert. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 90: 526–545.

—— and Meyerhof, M. (1937a) *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo*. Publ. no. 13 of The Egyptian University. The Faculty of Arts. Cairo.

—— and Meyerhof, M. (1937b) Une Controverse Médico-Philosophique au Caire en 441 de l'Hégire (1050 ap. J.-C.). *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 19: 29–43.

—— (1950) *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford.

Schäfer, P. (1978) Das "Dogma" von der mündlichen Torah im rabbinischen Judentum. In Schäfer, P. (ed.) *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, 153–197. Leiden.

Schippers, A. (1980) [rev.] M. Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry*. *Bibliotheca Orientalis*, 37: 366–371.

Schoeler, G. (1975) *Einige Grundprobleme der autochthonen und der aristotelischen arabischen Literaturtheorie*, Vol. 41/4 of *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. Wiesbaden.

—— (1978) Arabistische Literaturwissenschaft und Textkritik. *Der Islam*, 55: 327–339.

—— (1979) Ibn al-Kattānī's *Kitāb at-Tašbīhāt* und das Problem des "Hispanismus" der andalusisch-arabischen Dichtung. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 129: 43–97.

—— (1981) Die Anwendung der oral-poetry-Theorie auf die arabische Literatur. *Der Islam*, 58: 205–236.

—— (1985) Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam. *Der Islam*, 62: 201–230.

—— (1986) [rev.] W. Werkmeister, *Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-ʻIqd al-farīd des Andalusiers Ibn ʻAbdrabbih. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 136: 118–128.

—— (1989a) Mündliche Thora und Ḥadīṯ: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion. *Der Islam*, 66: 213–251.

—— (1989b) Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam. *Der Islam*, 66: 38–67.

—— (1990) Bashshār b. Burd, Abū 'l-ʿAtāhiya, Abū Nuwās. In Ashtiany, J., Johnstone, T. M., Latham, J. D. (eds) *The Cambridge History of Arabic Literature*: *ʿAbbasid Belles-Lettres*, 273–299. Cambridge and New York.

——(1991) The Origins of the Poetic Forms of the Troubadours: The Liturgical and Arabic Theories. In Corriente, F. and Saéns-Badrillos, A. (eds), *Poesía estrófica: actas del primer congresso internacional sobre poesía estrófica árabe y hebrea y sus paralelos romances, Madrid 1989*, 21–28.
——(1992) Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten. *Der Islam*, 69: 1–43.
——(1996a) *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin and New York.
——(1996b) On Ibn ar-Rūmī's Reflective Poetry. His Poem about Poetry. *Journal of Arabic Literature*, 27: 22–36.
——(1998) The Eye of the Beholder. Rezensionsartikel. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 88: 213–227.
——(2000) Wer ist der Verfasser des K. al-ʻAin? *Zeitschrift für arabische Linguistik*, 38: 15–45.
——(2001) Iblīs in the Poems of Abū Nuwās. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 151: 43–62.
——(2002a) Character and Authenticity of the Muslim Tradition on the Life of Muhammad. *Arabica*, 48: 360–366.
——(2002b) *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*. Paris.
——(2003) Foundations for a New Biography of Muḥammad: The Production and Evaluation of the Corpus of Traditions from ʻUrwah b. al-Zubayr. In Berg, H. (ed.) *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, 21–28. Leiden.
Schröder, W. J. (1967) *Spielmannsepik*, Vol. M 19 of *Sammlung Metzler*, 2nd edn. Stuttgart.
Schwinge, E. R. (1970) art. Tragödie (Griech. Tragödie). In *dtv-Lexikon der Antike. Philosophie, Literatur, Wissenschaft*, Vol. 4, 2nd edn. 289–292. Munich.
Seidensticker, T. (ed.) (1983) *Die Gedichte des Šamardal ibn Šarīk. Neuedition, Übersetzung und Kommentar*. Wiesbaden.
Sellheim, R. (1954) *Die klassisch-arabischen Sprichwörtersammlungen, insbesondere die des Abū ʻUbaid*. Gravenhage.
——(1961) Gelehrte und Gelehrsamkeit im Reiche der Chalifen. In Kaufmann, E. (ed.) *Festgabe für Paul Kirn. Zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, 54–79. Berlin.
——(1976) *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte,* Part 1, Vol. 17/A, Part 1 of *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*. Wiesbaden.
——(1981) Abū ʻAlī al-Qālī. Zum Problem mündlicher und schriftlicher Überlieferung am Beispiel von Sprichwörtersammlungen. In Roemer, H. R. and Noth, A. (eds) *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler*, 362–374. Leiden.
Sells, M. (1996) *Early Islamic Mysticism. Sufi, Qur'ān, Miʻrāj, Poetic and Theological Writings*. New York.
——(1999) *Approaching the Qur'ān. The Early Revelations.* Ashland, ON.
Serjeant, R. B. (1983) Early Arabic Prose. In Beeston, A. F. L. *et al*. (eds) *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, 114–153. London and Cambridge.
Sezgin, F. (1956) *Buḫārī'nin Kaynakları*. Istanbul.
——(1967–) *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Vol. 1–9. Leiden, Frankfurt/Main.
Sezgin, U. (1971) *Abū Miḫnaf. Ein Beitrag zur Historiographie der umaiyadischen Zeit*. Leiden.
——(1981) Abū Miḫnaf, Ibrāhīm b. Hilāl aṯ-Ṯaqafī und Muḥammad b. Aʻtam al-Kūfī über *ġārāt*. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 131: *1*–*3*.
Shihadeh, A. (2005) From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology. *Arabic Sciences and Philosophy*, 15: 141–179.

Sībawayhi, Abū Bišr ʻAmr ibn ʻUṯmān (1966–1977) *al-Kitāb,* Part 1–5. Cairo: Hārūn, ʻA. M. (ed.).
Ṣiddīqī, M. Z. (1993) *Ḥadīth Literature. Its Origin, Development and Special Features*. Cambridge: Murad, A. H. (ed.).
as-Sīrāfī, Abū Saʻīd al-Ḥasan ibn ʻAbd Allāh (1936) *Biographies des grammairiens de l'école de Basra (Kitāb ʾaḫbār an-naḥwīyīn al-Baṣrīyīn wa-marātibi-him)*. Paris, Beirut: Krenkow, F. (ed.).
Socin, A. (1900–1901) *Diwan aus Centralarabien,* Part 1–3. No. 19 of *Abhandlungen der phil.-hist. Classe der königlich-sächsischen Akademie der Wissenschaften*. Leipzig: Stumme, H. (ed.).
Sorabji, R. (ed.) (1990) *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. London.
Sowayan, S. A. (1985) *Nabaṭī Poetry. The Oral Poetry of Arabia*. Berkeley and Los Angeles, CA and London.
Spies, O. (ed.) (1968) *Das Buch at-Tašwīq aṭ-ṭibbī des Ṣāʻid ibn al-Ḥasan: Ein arabisches Adab-Werk über die Bildung des Arztes*, Vol. 16 of *Bonner Orientalistische Studien*. Bonn.
Spitaler, A. (1989) *al-qalamu ʾaḥadu ʼl-lisānayni*, Vol. 8 of *Beiträge zur Lexikographie des klassischen Arabisch*. Munich.
Sprenger, A. (1856a) On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts among the Musulmans. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 25: 303–329, 375–381.
——(1856b) Ueber das Traditionswesen bei den Arabern. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 10: 1–17.
——(1869) *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, Vol. 1–3, 2nd edn. Berlin.
Stauth, G. (1969) *Die Überlieferung des Korankommentars Muǧāhid b. Ǧabrs*. PhD thesis, Giessen.
Stern, S. M. (1962) The First in Thought is the Last in Action: The History of a saying Attributed to Aristotle. *Journal of Semitic Studies*, 7: 234–252.
Strack, Hermann L. (1921) *Einleitung in Talmud und Midraš*, 5th edn. Munich.
Strohmaier, G. (1987) 'Von Alexandrien nach Baghdad'—eine fiktive Schultradition. In Wiesner, J. (ed.) *Aristoteles. Werk und Wirkung*, Vol. 2, 380–389. Berlin and New York.
Stroumsa, Sarah (1991) Al-Fārābī and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition: A Re-Evaluation. *Der Islam*, 68: 263–287.
as-Suyūṭī, Ǧalāl ad-Dīn ʻAbd ar-Raḥmān ibn Abī Bakr (n.d.) *al-Muzhir fī ʿulūm al-luġah wa-ʾanwāʿi-hā*, Vol. 1–2, 2nd edn. Cairo: Ǧādalmaulā, M. A., al-Biǧāwī, ʻA. M., Ibrāhīm, M. Abū l-Faḍl (eds).
Szlezák, Th. A. (1990) Zum Kontext der platonischen timiōtera. Bemerkungen zu Phaidros 278b–c. *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft N. F.*, 16: 1–11.
aṭ-Ṭabarī, Muḥammad ibn Ǧarīr (1321 H) *at-Tafsīr (Ǧāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān)*, Vol. 1–30. Cairo.
——(1879–1901) *Taʾrīh ar-rusul wa-ʼl-mulūk (Annales)*. Series 1–3. Leiden: de Goeje, M. J. *et al.* (eds) [= aṭ-Ṭabarī (1984–1998) *The History of al-Ṭabarī* Albany, NY: Yar-Shater, E. (ed.)].
Tabbaa, Y. (2001) *The Transformation of Islamic Art during the Sunni Revival*. Seattle, WA and London.
aṭ-Ṭaḥāwī, Abū Ǧaʻfar Aḥmad ibn Muḥammad (1972) *Kitāb aš-šurūṭ al-kabīr*. In Wakin, J. A. (ed.) *The Function of Documents in Islamic Law. The Chapters on Sales from Ṭaḥāwī's Kitāb al-Shurūṭ al-kabīr*, 1–203 (arab.) Albany, NY.
Ṯaʻlab, Abū ʼl-ʻAbbās Aḥmad ibn Yaḥyā (1956) *Maǧālis*, 2nd edn. 1–2. Cairo: Hārūn, ʻA. M. (ed.).

Talmon, R. (1984) A Problematic Passage in Sībawaihi's *al-Kitāb* and the Authenticity of *Aḫbār* About the Early History of Arabic Grammatical Thinking. *Journal of the American Oriental Society*, 104: 691–701.
——(1985) Who Was the First Arab Grammarian? A New Approach to an Old Problem. *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, 15: 128–145.
——(1986) *al-Masʾalah az-zunbūrīyah. Dirāsah fī māhīyat iḫtilāf al-maḏhabayn an-naḥwīyayn*. *Al-Karmil*, 7: 131–163.
——(1997) *Arabic Grammar in its Formative Age. Kitāb al-ʿAyn and its Attribution to Ḫalīl b. Aḥmad*. Leiden, New York and Köln.
at-Tirmiḏī, Muḥammad ibn ʿĪsā (1292 H) *aṣ-Ṣaḥīḥ*, Vol. 1–2. Būlāq.
Toorawa, S. M. (2004) A Portrait of ʿAbd al-Laṭif al-Baghdādī's Education and Instruction. In Lowry, J. E. and Stewart, D. J. (eds), *Law and Education in Medieval Islam. Studies in Memory of Professor George Makdisi*, 91–109. Oxford.
Trabulsi, A. (1955) *La Critique poétique des Arabes jusqu'au Ve siècle de l'Hégire* (*XIe siècle de S.C.*). Damascus.
Tritton, A. S. (1943) *Teach Yourself Arabic*. London.
Troupeau, G. (1961) A propos des grammairiens cités par Sībawayhi dans le Kitāb. *Arabica*, 8: 309–312.
Tyan, E. (1945) Le Notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman. *Annales de l'École Française de Droit de Beyrouth*, 2: 3–99.
Ullmann, M. (1966) *Untersuchungen zur Rağazpoesie. Ein Beitrag zur arabischen Sprach- und Literaturwissenschaft*. Wiesbaden.
——(1970) *Die Medizin im Islam*. Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung, Ergänzungsband IV, 1. Abschnitt. Leiden and Köln.
Ullmann, M., Kraemer, J., Gätje, H., Spitaler, A. (1970) *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, Vol. 1–2. Wiesbaden.
Vajda, G. (1956) *Les Certificats de lectures et transmissions dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris*. Paris.
——(1983) De la transmission orale du savoir dans l'Islam traditionelle. In Vajda, G., *La transmission du savoir en Islam*, 2ff. London.
van Ess, J. (1974) Das *Kitāb al-Irǧāʾ* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya. *Arabica*, 21: 20–52.
——(1975) *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung*. Berlin and New York.
——(1977) *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra*, Vol. 14 of *Beiruter Texte und Studien*. Beirut.
Versteegh, C. H. M. (1983) Arabic Grammar and Corruption of Speech. *Al-Abḥāth*, 31: 139–160.
——(1987a) Die arabische Sprachwissenschaft. In Gätje, H. (ed.) *Grundriss der arabischen Philologie*, Vol. 2, 148–176. Wiesbaden.
——(1987b) Marginality in the Arab Grammatical Tradition. In Aarsleff, H., Kelly, L., and Niederehe, H.-J. (eds), *Papers in the History of Linguistics: Proceedings of the Third International Conference on the History of the Language Sciences (Princeton, 19–23 August 1984)*, Vol. 3/38 of *Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science*, 87–96. Amsterdam.
——(1989) A sociological view of the Arab grammatical tradition: Grammarians and their professions. In Wexler, P., Borg, A., and Somekh, S. (eds), *Studia Linguistica et Orientalia Memoriae Haim Blanc Dedicata*, Mediterranean Language and Culture Monograph Series, 289–302. Wiesbaden.
——(1993) *Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam*. Leiden.
——(1997) *The Arabic Linguistic Tradition*. London and New York.

von Arnim, H. (1898) *Leben und Werk des Dio von Prusa*. Berlin.
von Grunebaum, G. E. (1944) The Concept of Plagiarism in Arabic Theory. *Journal of Near Eastern Studies*, 3: 234–253.
von See, K. (1961) Studien zum Haraldskvaedhi. *Arkiv för Nordisk Filologi*, 76: 96–111.
—— (1971) *Germanische Heldensage. Stoffe, Probleme, Methoden*. Frankfurt/Main.
—— (1978) Was ist Heldendichtung? In von See, K. (ed.) *Europäische Heldendichtung*, Vol. 500 of *Wege der Forschung*, 1–38. Darmstadt.
Vööbus, A. (1965) *History of the School of Nisibis*. Louvain.
Voorwinden, N. and de Haan, M. (1979) Einführung. In Voorwinden, N. and de Haan, M. (eds) *Oral Poetry. Das Problem der Mündlichkeit mittelalterlicher epischer Dichtung*, Vol. 555 of *Wege der Forschung*, 1–10. Darmstadt.
Wagner, E. (1958) *Die Überlieferung des Abū Nuwās-Dīwān und seine Handschriften*. No. 6 of *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwiss. Kl., Jahrgang 1957, Ak. der Wissenschaften und der Literatur in* Mainz, Wiesbaden.
—— (1964) *Abū Nuwās. Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen ʿAbbāsidenzeit*. Wiesbaden.
—— (1987–1988) *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung,* Vol. 1–2, Vol. 68, 70 of *Grundzüge*. Darmstadt.
Waines, D. (2003) *Islam.* Cambridge.
Wakin, J. A. (1972) *The Function of Documents in Islamic Law. The Chapters on Sales from Ṭaḥāwī's Kitāb al-Shurūṭ al-kabīr*. Albany/NY.
Wansbrough, J. (1977) *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford.
—— (2003) Res Ipsa Loquitur: History and Mimesis. In Berg, H. (ed.) *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, 3–19. Leiden.
al-Wāqidī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿUmar (1966) *Kitāb al-maġāzī*, Vol. 1–3. London: Jones, M. (ed.).
Watt, W. M. (1977) *Bell's Introduction to the Qur'ān*. Edinburgh.
—— (1985) *Islamic Philosophy and Theology. An Extended Survey.* Edinburgh.
Weil, G. (1939) Die Stellung der mündlichen Tradition im Judentum und im Islam. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 83: 239–260.
Weiss, B. (1998) *The Spirit of Islamic Law*. Athens, GA.
Weisweiler, M. (1951) Das Amt des Mustamlī in der arabischen Wissenschaft. *Oriens*, 4: 27–57.
—— (1952) *Die Methodik des Diktatkollegs (Adab al-imlāʾ wa-'l-istimlāʾ) von ʿAbdalkarīm Ibn-Muḥammad as-Samʿānī*. Leiden.
Wellhausen, J. (1889a) Ibn Saʿd: Die Schreiben Muhammads und die Gesandtschaften an ihn. In Wellhausen, J., *Skizzen und Vorarbeiten*, Vol. 4, 85–194 (Germ.), 1–78 (Arab.). Berlin.
—— (1889b) Muhammads Gemeindeordnung von Medina. In Wellhausen, J., *Skizzen und Vorarbeiten*, Vol. 4, 65–83. Berlin.
—— (1899) Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams. In Wellhausen, J., *Skizzen und Vorarbeiten*, Vol. 6. Berlin.
—— (1902) *Das arabische Reich und sein Sturz*. Berlin [= Wellhausen, J. (1927) *The Arab Kingdom and its Fall*. London: Weir, M. G. (trans.)].
Wendland, P. (1901) [rev.] E. Klostermann, *Origenes: Werke*. *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 163: 777 ff.
Werkmeister, W. (1983) *Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-ʿIqd al-farīd des Andalusiers Ibn ʿAbdrabbih*, Vol. 70 of *Islamkundliche Untersuchungen*. Berlin.
Westerink, L. G. (1971) Ein astrologisches Kolleg aus dem Jahre 564. *Byzantinische Zeitschrift*, 64: 6–21.

Whitmarsh, T. (2004) *Ancient Greek Literature*. Cambridge.
Wickens, G. M. (1989) Notional Significance in Conventional Arabic "Book" Titles: Some Unrecognised Potentialities. In Bosworth, C. E., Issami, C., Savory, R. and Udovitch, A. L. (eds). *The Islamic World. Essays in Honor of Bernard Lewis*, 369–388. Princeton, NJ.
Wild, S. (1965) *Das Kitāb al-ʻAin und die arabische Lexikographie*. Wiesbaden.
Witkam, J. J. (1988) Establishing the Stemma: Fact or Fiction? *Manuscripts of the Middle East*, 3: 88–101.
Wright, W. (1951) *A Grammar of the Arabic Language*, Vol. 1–2, 3rd edn. Cambridge.
Yaḥyā ibn ʻAdī (1981) *Traité sur la continence*. Cairo: Mistrih, V. (ed.).
—— (2002) *The Reformation of Morals*. Provo: Kussaym, S. K. (ed.) Griffith, S. (trans. and introduction).
Yaḥyā ibn Saʻīd (1924) *Histoire de Yahya-Ibn-Saʻïd d'Antioche, continuateur de Saʻïd-Ibn-Bitriq*. Patrologia Orientalis, 18: 699–833. Kratchkovsky, I. and Vasiliev, A. (ed. and trans.).
al-Yamānī, ʻAbd al-Bāqī ibn ʻAbd al-Maǧīd (1986) *ᵓIšārat at-taᶜyīn fī tarāǧim an-nuḥāt wa-'l-luġawīyīn*. Riyad: ʻAbd al-Maǧīd Diyāb (ed.).
Yāqūt ibn ʻAbd Allāh ar-Rūmī (1923–1930) *ᵓIršād al-ᵓarīb ᵓilā maᶜrifat al-ᵓadīb*, Vol. 1–7, 2nd edn. Cairo: Margoliouth, D. S. (ed.).
Young, M. J. L., Latham, J. D., and Serjeant, R. B. (eds.) (1990) *The Cambridge History of Arabic Literature. Religion, Learning and Science in the ʻAbbasid Period*. Cambridge, New York.
az-Zaǧǧāǧī, Abū 'l-Qāsim ʻAbd ar-Raḥmān ibn Isḥāq (1962) *Maǧālis al-ᶜulamāᵓ*. Kuwait: Hārūn, ʻA. M. (ed.).
—— (1382/1963) *ᵓAmālī*. Cairo: Hārūn, ʻA. M. (ed.).
az-Zamaḫšarī, Abū 'l-Qāsim Maḥmūd ibn ʻUmar (1965) *ᵓAsās al-balāġah*. Beirut.
Zetterstéen, K. V. (1920) Aus dem *Tahḏīb al-luga* al-Azharī's. *Le Monde Oriental*, 14: 1–114.
Zimmermann, F. (1981) *al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's* De Interpretatione. London.
—— (1986) The Origins of the So-called Theology of Aristotle. In Kraye, J., Ryan, W. F., and Schmitt, C. B. (eds), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*: The Theology and Other Texts, 110–240. London.
Zolondek, L. (1960) An Approach to the Problem of the Sources of the Kitāb al-Agānī. *Journal of Near Eastern Studies*, 19: 217–234.
az-Zubaydī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan (1973) *Ṭabaqāt an-naḥwīyīn wa-'l-luġawīyīn*, 2nd edn. Cairo: Abū 'l-Faḍl Ibrāhīm, M. (ed.).
—— (n.d.) *Muḫtaṣar kitāb al-ᶜayn, Part 1*. Rabat, Casablanca: al-Fāsī, ʻA. and aṭ-Ṭanǧī, M. b. T. (eds).
az-Zubayr ibn Bakkār, Abū ʻAbd Allāh (1972) *al-ᵓAḫbār al-muwaffaqīyāt*. Baghdad: al-ʻĀnī, S. M. (ed.).
Zwettler, M. (1978) *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*. Columbus, OH.

فهرس المحتويات